

Религии  
в XX   
веке

---

ЛОКАЛЬНЫЕ  
И СИНКРЕТИЧЕСКИЕ  
КУЛЬТЫ

---

# Религии **XX** века

---

Серия основана в 1986 году



РАЗУМ И ТРУД

# Религии XX века

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Член-корреспондент АН СССР

Академик

Член-корреспондент АН СССР

Доктор исторических наук

Доктор исторических наук

Доктор философских наук

Кандидат философских наук

Кандидат исторических наук

Академик

Кандидат философских наук

Доктор философских наук

Кандидат исторических наук

Академик

Доктор исторических наук

Доктор философских наук

Доктор философских наук

Доктор философских наук

Академик АН ЛитССР

Академик

Академик

И. Р. ГРИГУЛЕВИЧ

главный редактор

Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН

заместитель главного редактора

Ан. А. ГРОМЫКО

заместитель главного редактора

И. И. КОВАЛЕНКО

заместитель главного редактора

Н. А. КОВАЛЬСКИЙ

заместитель главного редактора

М. П. НОВИКОВ

заместитель главного редактора

Члены Главной редакции:

М. В. АНДРЕЕВ

А. В. БЕЛОВ

Ю. В. БРОМЛЕЙ

М. П. ГАПОЧКА

В. И. ГАРАДЖА

О. К. ДРЕЙЕР

Б. М. КЕДРОВ

А. И. КЛЕБАНОВ

А. И. КРЫВЕЛЕВ

Э. И. ЛИСАВИЦЕВ

М. П. МЧЕДЛОВ

В. Ю. НЮНКА

Е. М. ПРИМАКОВ

С. Л. ТИХВИНСКИЙ

О. В. РОЛИК

ответственный секретарь

Академия наук СССР  
Институт этнологии и антропологии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

# ЛОКАЛЬНЫЕ И СИНКРЕТИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ

---

Ответственный редактор тома

Член-корреспондент АН СССР

С. А. АРУТЮНОВ



---

«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы. Москва 1991



ББК 86.39  
Л73

Редактор издательства  
Г. С. КИСЕЛЕВ

**Локальные и синкретические культы.**— М.: Нау-  
Л73 ка. Главная редакция восточной литературы, 1991.—  
318 с. — (Религии в XX веке).

ISBN 5-02-017122-0

В книгу, входящую в серию «Религии в XX веке», вошли очерки о тех религиозных культах, которые не относятся непосредственно к мировым религиям. Это религиозные представления, распространенные в странах Северной и Южной Америки, Азии, Океании, Австралии, а также среди народов Сибири. Впервые в научной литературе рассматриваются традиционные и «новые» синкретические культы Китая и Японии. Анализируются актуальные проблемы зороастризма, специфика современного нуданзма.

Л 0403000000-094 18-91  
013(02)-91

ББК 86.39

ISBN 5-02-017122-0

© Главная редакция  
восточной литературы  
издательства «Наука», 1991

## ВВЕДЕНИЕ

Статьи, собранные в этом томе, внешне мало что объединяет. Сюда вошли очерки о тех религиозных культах, которые не относятся непосредственно к мировым религиям — буддизму, христианству, исламу, не относятся и к таким локально ограниченным, но тем не менее охватывающим целые субконтиненты и множество народов религиям, как, скажем, индуизм. Здесь описываются религии, характерные для одного или нескольких исторически близкородственных народов, причем часто исповедуемые лишь относительно небольшой частью этих народов; религии, которые, обслуживая вполне современное общество, сохраняют основной массив черт, сложившихся в недрах первобытно-общинного или раннеклассового общества, и синкретические «новые религии», которые смонтированы из отдельных традиционных элементов современными харизматическими лидерами подчас прямо на наших глазах.

Общее число верующих, объединяемых рассматриваемыми в данном томе конфессиями, относительно невелико. Огромный этнический массив, разумеется, составляют китайцы; однако доля людей, продолжающих сохранять конфессиональную связь с даосизмом, конфуцианством, синкретическими культами в современной КНР, хотя и не поддается точному определению, все же явно невелика. И среди китайцев, и среди японцев в настоящее время, во-первых, весьма невысока общая религиозность. В Японии, по социологическим опросам, число людей, считающих себя так или иначе связанными с какой-либо определенной религией, не превышает 33%; надо полагать, что среди китайцев оно еще меньше не только в КНР, но и в других странах. Кроме того, и среди японцев, и среди китайцев традиционные и синкретические культы занимают, по сравнению с буддизмом, второстепенное место в духовной жизни народа.

Синкретические и традиционные религии в Америке, Австралии, Океании — это религии этнических и конфессиональных меньшинств, религии с пониженным престижно-социальным статусом, исповедуемые в малых, тесных христианством со-

циальных нишах, часто параллельно и в симбиозе с христианством. Наконец, и зороастризм, и (за исключением территории Израиля) иудаизм — это тоже религии сравнительно немногочисленных и, как правило, занимающих более или менее специфичные социальные ниши меньшинств. Исповедование всех рассматриваемых в данном томе религий происходит, таким образом, в окружении, на фоне и зачастую в сопровождении исповедования других, более крупных и значительных, социально оценивающихся как первостепенные или основные, культов и конфессий. В то же время территории, на которых в дисперсной или параллельно исповедуемой форме представлены рассматриваемые религии, очень велики. Но дело не только в территории. Та политическая роль, которую играют в современном мире так или иначе сопряженные или связываемые с этими религиями идеи, значительно больше, чем можно было бы ожидать исходя только из числа относящихся к ним верующих.

Ближний Восток в наши дни принадлежит к числу нескольких наиболее чреватых опасностью районов планеты, и в разгорающемся там конфликте наиболее заметной силой, несомненно, является сионизм. Исключительно важную политическую роль в связи с этим приобретает борьба двух противоположных точек зрения — одной, что еврейская этническая принадлежность невозможна вне иудаистского вероисповедания, а иудаизм автоматически должен обозначать поддержку сионизма, и другой, которая разводит эти понятия и демонстрирует тезис, подтверждаемый практикой жизни многих стран, прежде всего социалистических, — что можно быть евреем и неверующим, и можно быть верующим иудаистом и противником сионизма. Подробный разбор этого вопроса, равно как и соотношения различных направлений внутри иудаизма, читатель найдет в статье «Современный иудаизм».

Современный зороастризм не может, конечно, претендовать на звание религии, с которой связаны особо острые политические проблемы. Можно лишь отметить, что наряду с прочими «киноверцами» зороастрийцы Ирана стали объектами особенно жестокого давления со стороны все возрастающих фанатизма и нетерпимости государственной религии, шиитского ислама. В Индии зороастризм со стороны большинства индуистов не рассматривается как религия, чуждая Индии. И то, что к этой религиозной общине принадлежит немалое число самых состоятельных и влиятельных представителей деловых кругов страны, не вызывает по отношению к ней какой-либо враждебности, в отличие от христианства и особенно ислама, которые многими экстремистски настроенными индуистами рассматриваются как чужеродные и нежелательные, привнесенные в Индию извне идеологические компоненты. Очень любопытно узнать из помещаемой в данной книге статьи, посвященной зороастризму,

в частности, о том, что наряду с требованиями «устранить из образа жизни зороастрийцев скверну ползучей христианизации» оживляются и попытки «искусственного сближения неозороастрийской традиции с индуистской», в частности попытки объяснить перевод Авесты на хинди «пятой Ведой».

Тех, кто имел возможность близких контактов с зороастрийцами Индии, не может не удивлять резкий контраст между архаичностью и закоснелостью культа и высоким уровнем образованности, определенным свободомыслием, современным весьма европеизированным образом жизни, который отличает парсов в Бомбее и других городах Индии от людей социального положения, бизнесменов и служащих, живущих и работающих рядом с ними, но относящихся к индусскому или мусульманскому вероисповеданию. Очевидно, дело в том, что для современных зороастрийцев, в отличие от многих индуистов и мусульман, их религия обычно не играет глубокой эмоциональной роли, не вызывает глубокого молитвенного рвения. Средствами своего «магического обеспечения» она успокаивает некоторые суеверные предрассудки, имеющиеся часто и у высокообразованных и свободомыслящих людей, обеспечивает обрядовую сторону жизни, конформный психологический климат, рамки для оказания (или получения) благотворительности. В то же время определенная обособленность религиозной общины удобна для бизнесмена, обеспечивая ему повышенную лояльность со стороны служащих-единоверцев, а небогатым, трудящимся слоям зороастрийцев дает известные социальные гарантии на получение рабочего места и различных форм внутриобщинной помощи. В той или иной мере подобные механизмы способствуют поддержанию и некоторых других конфессиональных меньшинств во многих странах мира.

Статья о зороастризме поучительна еще в одном отношении. Пожалуй, здесь более ярко и отчетливо, чем где бы то ни было, проявляется неизбежная судьба всех реформаторских попыток привнести в религию высокое философское содержание. Рано или поздно дело кончается тем, что это содержание становится чуждым и непонятым даже высшим иерархам церкви, и неосмысленно заученные фразы твердятся, как магические заклинания, людьми, приверженными диаметрально противоположным ценностям, чем те, которые эти священные тексты первоначально были предназначены обосновывать и утверждать. То же самое, хотя, может быть, и не столь выпукло, мы наблюдаем и в даосизме, и в японских синкретических культах.

В данном издании, пожалуй, впервые не только в советской, но и в мировой литературе дается анализ традиционных и «новых» синкретических культов Китая и Вьетнама в их современном виде, в обзорной, обобщающей форме. В соответству-

ющих разделах тома показана реакционная сущность и расхождение между красивой фразеологией и подлинной социальной ролью традиционных культов и религий Японии, а что касается сравнительно недавно, еще на памяти ныне живущего поколения возникших синкретических организаций во Вьетнаме, то тут резкое расхождение слов и дел начиналось по существу сразу же, как только эти слова произносились.

Особое место в томе занимают статьи «Традиционные верования народов Сибири» и «Судьбы первобытной религии в Австралии». И там и тут мы имеем дело с во многом типологически близкими анимистическими (и доанимистическими) культурами первобытно-общинного уровня. И там и тут они подверглись воздействию, по существу довольно поверхностному, но все же системодформирующему, со стороны миссионерской христианизации. И там и тут имело место отпадение от христианства, частичный возврат к традиционным культам. Но в социалистическом обществе этот возврат перспективы иметь не может, обряды теряют свое сверхъестественное содержание, превращаются в безрелигиозный ритуал или в развлекательный светский праздник. Если вначале элементы новой жизни надо было как-то вписывать в старое мировоззрение, то очень скоро вступает в свои права новое, материалистическое мировоззрение.

Не то в Австралии (и, в несколько иных формах и на иных уровнях, в Океании). Условия жизни меняются, но они меняются при сохраняющемся разделении на «черных» и «белых», в обстановке имущественного, культурного, расового, политического и вообще всяческого неравенства. Поэтому, даже когда возникает идейное течение, выражающее недовольство существующим порядком, оно оформляется в рамках существующей знаковой системы. Протест против наследия прошлого основывается все на том же наследии, и новый культ оказывается зеркальным отражением старых культов. Христианство может отвергаться, что называется, с порога, а может и оставаться, сочетаясь с элементами местных культов, и обязательно с местным истолкованием, с антиевропейской направленностью. Но социальная структура самих местных культов меняется: из достояния тотемического ядра группы они становятся достоянием всей группы, из локальной структуры культов разобщенных групп возникает региональная структура культа, объединяющего группы, мифологическая система направлена не на объяснение Времен Сновидений, т. е. незапамятно древних истоков существующего непоколебимого порядка, а на истолкование событий, имеющих место в наше время, и порядок этот явно и сильно колеблющихся. Мироустройство, ранее казавшееся давно завершившимся, оказывается, продолжается, но социальной базы для объяснения этого факта с позиций материалистического

мировоззрения нет, и объяснение остается мистическим. Но теперь взгляды религиозных лидеров обращены уже не в прошлое, а в будущее, от которого ожидается приход царства справедливости, той самой, которой все нет и нет в настоящем.

В статье Г. Е. Светлова «Традиционные верования Японии» с большим знанием дела отражена сложность религиозной ситуации в этой стране. Около двух третей ее населения, как уже говорилось, вообще не считают себя верующими людьми и не относят себя к какой-либо религии. Однако они чаще всего и не являются также убежденными атеистами. Многие из них считают, что религия в целом играет в мире положительную роль, а главное, почти все эти люди не порывают и не могут порвать с обрядовой стороной религии. Даже не веря в бога, они, подчиняясь общепринятым нормам, ведут в положенные сроки своих детей в храмы синто на обряд конфирмации, справляют свадьбы в тех же храмах, приглашают синтоистских священников для освящения фундамента дома, а буддийских священников — для отпевания на похороны, «на всякий случай» приобретают в храмах охранительные талисманы, в критические моменты вешают у храма табличку с просьбой о благополучии. Здесь особенно хорошо видно, как зыбка и неопределенна граница между религиозностью, бытовым суеверием и обрядовым автоматизмом и конформизмом. Политическая роль церквей разных деноминаций в Японии тоже отнюдь не незначительна. Если среди буддийских церквей можно найти разные оттенки, от реакционных до весьма прогрессивных, активно участвующих в борьбе за мир, против ядерной угрозы, то синтоистские организации, как правило, занимают крайне правые позиции, смыкаясь с силами, выступающими за милитаризацию страны, за возврат к довоенным шовинистическим, антидемократическим институтам и нормам. При этом фашиствующие молодчики, устраивающие шумные демонстрации в пользу «огосударствления» храма Ясукуни, не обязательно верят в бога. Зато они верят в реакционную идею «японской исключительности», и это ставит их в одни ряды с синтоистскими идеологами, требующими возврата синто на позиции государственной религии.

Что касается синкретических «новых религий» Японии, то многие из них достаточно активны в политическом отношении, и политический спектр их не менее широк, чем у собственно буддийских организаций — от крайней реакционности до выдвижения порой отдельных весьма прогрессивных лозунгов. Однако наибольшего внимания заслуживает не эта сторона их деятельности, и даже не большая общественная активность этих организаций, выражающаяся в создании и содержании школ, больниц, библиотек, университетов, музеев и т. д. «Новые религии», при всей напускной интеллектуальной изощрен-

ности некоторых из них, привлекают людей прежде всего тем же, чем их привлекают синкретические латиноамериканские культы. Это — возможность войти в непосредственный и личный, индивидуальный контакт с функционером культа, поведать ему свои проблемы, невзгоды, рассказать про свои недуги и тут же получить и совет, и сочувствие, и необычные — тем самым глубоко эмоционально воздействующие на психику — рецепты, и практические действия по «исцелению» или исправлению дел. Это именно то, что обычно не может дать «большая», «старая» церковь, будь то буддизм или католичество, хотя надо сказать, что отдельные священники и в их рамках пытаются действовать в таком же качестве. Но они все же скованы определенными ограничениями, которые на них налагают канон и догма, тогда как деятель синкретического культа имеет возможность столь же и даже еще более свободно импровизировать, как и любой шаман. По-видимому, именно эта обеспеченность немедленной «обратной связи», именно контакт на личном уровне и делает «новые» синкретические культы столь популярными среди определенных категорий людей, прежде всего психически неустойчивых и травмированных какими-либо неблагоприятными жизненными обстоятельствами. Это не обязательно должен быть неудачник: это может быть и внешне преуспевающий мелкий или средний буржуа, который, однако, внутренне все время пребывает в постоянном страхе перед возможным банкротством, или что-нибудь еще в подобном роде. Питательную почву для синкретических культов создают, таким образом, многочисленные факторы, характерные именно для современного буржуазного общества, начиная от ненадежной экономической конъюнктуры и кончая недостатком доступной и квалифицированной медицинской помощи.

Выходя в поисках аналогий за рамки нашего тома, можно отметить, что функционально сходную роль в странах Запада играют всевозможные «гуру», проповедующие «путь к спасению», основанный на каком-либо варианте «древнеиндийской мудрости». Характерно, что среди населения Индии они отнюдь не пользуются популярностью, видимо, прежде всего потому, что весь традиционный индуистский культ предполагает именно личное, индивидуальное культовое «обслуживание» верующего жрецом-брахманом по тому или иному случаю.

Локальные и синкретические культы, распространенные в странах Америки, Азии, Австралии и Океании (культам Африки посвящен особый том в этой же серии), многолики и разнообразны. В данном томе могли быть отражены лишь некоторые наиболее известные, характерные, играющие наибольшую общественную или политическую роль из множества этих культов. Неосвященными, в частности, остались культы шаманского или анимистического типа, сосуществующие на народном уровне с

исламом, христианством и буддизмом в странах Западной, Южной и Юго-Восточной Азии и не оформленные в виде особой церковной организации. Индуизму должен быть посвящен особый том, но вряд ли в нем можно будет рассказать о всех локальных и племенных культах Индии, не входящих в систему ортодоксального индуизма, но так или иначе с ним перекликающихся.

Тему для особого исследования, в широких масштабах еще не предпринимавшегося, составляют различные экстравагантные культы, множющиеся в странах Западной Европы и Северной Америки — от «друидических» до «сатанинских» и им подобных. Многие локальные и синкретические религиозные организации стараются не афишировать свою деятельность или даже держать ее в тайне, так что даже составление перечня таких организаций в мировом масштабе является немыслимо сложным делом. Мы не можем также в данном томе предпринять попытку всеобщей типологии локальных и синкретических культов. Можно ограничиться лишь констатацией одного общего положения, в той или иной форме явствующего, пожалуй, из каждой статьи этого тома, а именно, что специфика существования, трансформации и функционирования любых локальных и синкретических верований и культов определяется конкретными социально-экономическими факторами, действующими в каждом данном обществе. История культа, иногда очень короткая, а иногда уходящая в глубь тысячелетий, ответственна за его форму, обрядность, догмы, тексты. Современная же его судьба, его функциональная значимость, перспективы его выживания, роста или упадка связаны с тем, насколько соответствует этот культ задачам, которые ставят перед ним определенные общественные силы, и в конечном счете — с судьбой самих этих общественных сил.



## ЗОРОАСТРИЗМ: ЯВЛЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ

Зороастризм — общепринятое ныне условное определение религиозных верований двух обособленных этнокультурных общин в Юго-Западном Иране и на западном побережье Индии<sup>1</sup>. Мелкие группы зороастрийцев известны в других провинциях этих же стран, в Сингапуре, Гонконге и вообще в Юго-Восточной Азии. По происхождению это реликт очень древней идеологии, по форме — одна из немногих в истории человечества кодифицированных религий. Не будучи так называемой мировой полиэтнической религией типа буддизма, христианства или ислама, зороастризм тем не менее рассматривается в одном ряду с ними по причинам типологического подобия, а также оказанного им на эти вероучения длительного и глубокого влияния.

На разных этапах своей эволюции зороастризм несколько раз менял содержание, идеологическую направленность и социальную базу. Сам термин анахроничен, являя собой эвристически удобную научную фикцию, что в равной мере относится и к обозначению поздней стадии этой религии, именуемой парсизмом<sup>2</sup>. Оба термина изобретены в Европе и носителями культуры ранее не применялись. Они приблизительно эквивалентны собственным понятиям культуры mazdayasna («поклонение [верховному божеству] Мазде», и Vēh Dēn («благая вера»). В зависимости от контекста последний оборот может означать религию в целом или отдельного верующего. В контрасте с европейским ходом мысли оба эти самоназвания не связывают происхождения всей религиозной системы зороастризма с именем одного человека, древнеиранского пророка Зороастра (грецизация древнеперсидского варианта имени Зарауштра при наличии более ортодоксальной формы Заратуштра; позднее Зартушт, Зардушт и пр.), чему в литературе вопроса должного внимания обычно не уделяют.

Современная ситуация. Общее число зороастрийцев в Иране и в Индии точному учету не поддается. По подсчетам 1976 г., оно равнялось 129 тыс. человек, из них в Индии — 82 тыс., в Пакистане — 5 тыс., в Иране — 25 тыс. Индийские

зороастрийцы делятся на две большие секты — шаханшахи и кадми. Формальным различием их позиций является смещение на один месяц календарной эры, отсчитываемой с момента гибели последнего зороастрийского венценосца Йездегерда III в 641 г. Календарь сам по себе продолжает очень древнюю модель. В нем числится 12 месяцев по тридцать дней каждый, не считая пяти особых праздничных дней. Каждым днем года заведует особый гений или божество, в чем, бесспорно, эхо старомесопотамского влияния на раннюю зороастрийскую общину. Этот календарь, впрочем, не имеет чего-либо общего с зороастрийским календарем X в. н. э., по описанию Бируни.

Для политического самоуправления зороастрийских общин типично такое же отсутствие централизации и административной иерархии, какое присуще зороастрийской церкви. Власть отправляют выборные панчаяты, в Иране анджуманы, т. е. исполнительные советы, обычно из восемнадцати лиц большей частью духовного звания. Более чем где бы то ни было, церковь здесь непосредственно сплетена с органами внутреннего самоуправления. Для полного торжества теократии, личного идеала самого Зороастра и его преемников, недостает, однако, соподчинения церковно-территориальных общин.

Индийские общины сравнительно давно перешли на местное наречие гуджарати; молодежь, по некоторым сообщениям, в быту стала преимущественно пользоваться английским. Их иранские единоверцы говорят на особом диалекте, заметно отличающемся от прочих новоперсидских. Стало быть, между самыми крупными общинами налицо языковой барьер и потребность в привлечении переводчиков в случае необходимости.

Жречество возглавляет несложную социальную систему зороастрийских общин скорее формально, нежели по существу, так как и в древности, и в настоящее время религиозная идеология куда отчетливее, нежели в иных верованиях, подчеркивала принцип автономности и личной ответственности индивида сразу перед небом, без посредства епископии, обязательнейшего, если нужны примеры, в католицизме. В отличие от последнего зороастризму всецело чужда заповедь «вне церкви нет спасения». По этой причине жречество не обладает действенными рычагами идейно-политического давления на личность или влияния на экономику. Да и уровень интеллектуального развития жречества не таков, чтобы обеспечить беспрекословный авторитет среди мирян. Религиозное образование жречества слишком специфично. Будущие пастыри годами изучают при храмах огня сложную систему культовых и бытовых ритуалов с мелочнейшей их регламентацией. По этому разделу образования их очень придирчиво экзаменуют. Существо ритуальных манипуляций во многих случаях давно забыто, они вершатся по традиции, чисто механически, что уже не раз влекло за собой кри-

тику радикально мыслящих членов общины, особенно в Индии с ее давним свободомыслием.

Еще наиболее видные деятели парсизма в конце XIX в. К. Канга и М. Дхалла порознь пришли к необходимости упразднить самые изношенные и явно бессмысленные обряды прошлого. В целом реформисты большого успеха все же не имели. Гораздо более консервативная иранская община о каких-либо серьезных переменах не помышляла. Зато в ней сильнее и раньше выразилось характерное явление наших дней — фундаментализм. Так называют противоположную осовремениванию тенденцию, программу неукоснительного возвращения к первоисточкам национальных религий, якобы адекватную невозвратному прошлому тотальную реконструкцию культурно-психологического климата, в котором действовали Зороастр, Будда, Мухаммед соответственно. Но если, скажем, современному исламу присущ воинствующий фундаментализм с требованием подчинить его нормам каждый жизненный шаг и даже вздох, то в зороастризме его проявления были куда умереннее. Знаменосцем фундаментализма среди зороастрийцев был Ибрагим Пур-Дауд, высокообразованный филолог, идеалист с упованиями на возврат к первичной чистоте учения Зороастра. Он намерился внушить глубокое знание Авесты каждому единоверцу. По иронии судьбы, которой он не ощущал, в основу своей фундаменталистской доктрины И. Пур-Дауд положил давний немецкий перевод Авесты по Хр. Бартоломэ, поскольку пехлевийскими переводами или текстами на языке гуджарати действительно руководствоваться не стоит. Научные заслуги Хр. Бартоломэ и впрямь достойны самого высокого уважения, но его перевод непоправимо устарел, а фигура пророка в нем изрядно европеизирована.

Та или иная степень европеизации среди ученой верхушки нынешних зороастрийцев, исторически понятная и эволюционно неизбежная, только в самое последнее время стала вызывать протесты фундаменталистского толка и в Индии. Раздаются требования устранить из вероучения, преподавания и образа жизни скверну ползучей христианизации. Как видится, из одной крайности некоторые идеологи новейшего фундаментализма ударились в другую, началось искусственное сближение неозороастрийской традиции с индуистской. В 1967 г. парсийская научная ассоциация Калькутты опубликовала перевод Авесты на хинди, причем переводчик тотчас объявил свое творение пятой Ведой.

Результатом тяги к фундаментализму и оживления научных исследований среди зороастрийцев явились созывы международных конгрессов приверженцев этой религии в 1960 г. в Иране и в Бомбее в 1964 и 1978 гг. Отдельно проводился в 1975 г. I Североамериканский конгресс зороастрийцев в Торонто.

Конечно, не следует преувеличивать роль науки в системе взглядов нынешнего парсизма. Как правило, это сугубо филологические изыскания касательно текстов или отдельных выражений Авесты и их спиритуалистическая интерпретация. «Парсу нет нужды усомниться в вере, если Галилей изобретет телескоп, а Ньютон откроет закон тяготения. Ему нет надобности спорить о Ноевом потопе или о порядке творения в Книге Бытия», — гласит модная заповедь фундаменталистов.

Жизненный уклад рядовых верующих очень прост. В миру это по большей части предприниматели, торговцы, коммерческие посредники. Их деловая репутация очень высока в силу общеизвестного упора зороастрийского вероучения на неукоснительное следование законам правды во всех оттенках значений этого понятия. Иранские зороастрийцы чаще живут по деревням, тогда как индийские — в большинстве своем горожане. Мужчины и женщины носят широкие нательные сорочки белого цвета и священное препоясание, именуемое кушти. Оно скручено из 72 прядей по числу глав Ясны, главного раздела Авесты, в котором излагается зороастрийская литургия. Положение женщин в общине намного лучше, чем у мусульман. Женщины пользуются уважением, лиц не закрывают. Для них хотя бы в принципе, если не на практике, открыта возможность доступа в духовное сословие, о чем, к удивлению ученой Европы, сказано в Авесте. В контрасте с Буддой Зороастр с самого начала не пытался воспрепятствовать допуску женщин в религиозную общину. Но все же в определенные моменты менструального цикла и при рождении ребенка женщина считается нечистой и должна подвергнуться очистительным обрядам. На седьмой день рождения жрец-астролог составляет гороскоп младенца. Нравственная ответственность за личные поступки начинается с достижением семилетнего возраста, когда производится священное омовение (piṅg) коровьей мочой и ребенка впервые опоясывают поясом-кушти. Астролог же определяет и дату свадьбы. Сословных запретов на браки внутри общины нет. Правда, в XVIII в. жрецы Бомбея пытались их ввести, чтобы миряне не могли посредством брачных связей приблизиться к духовенству. Однако запрет не прижился. Зато браки с иноверцами осуждаются. На них ополчились еще авторы 18-й главы Видевдата, ритуального руководства, дошедшего до нас в поздней редакции аршакидского времени, т. е. эпохи эллинизма. Только Авеста и Ветхий Завет в истории мировой культуры настойчиво ограничивали брачное право исповедными рамками.

Обязанности верующего до крайности просты. Обязательно для него только пятикратное зачитывание в день нескольких молитв. Да еще в праздники полагается дополнительно молиться в кругу единоверцев вне дома. Специальные наставления в

делах веры перечисляют, разумеется, много иных обязанностей, соблюдаемых, однако, не столь тщательно, в некотором роде как бы факультативных.

Среди них на первом месте признание пророческой миссии Зороастра, отказ от греховных дел и помыслов, обет добродетели. Кроме того, полагается в установленные дни чтить души умерших предков, трижды в день поклоняться солнцу, чтить верховных жрецов и, между прочим, отчислять в их пользу десятину от доходов. Одна из заповедей гласит, что сельское хозяйство является наилучшим занятием для верующего, хотя, как говорилось, парсы в Индии предпочитают коммерцию. С иноверцами нельзя пить из одного сосуда. Как и в старой Авесте, сейчас запрещается оплакивать мертвых и наставлять иноземцев в делах веры. Прежней святостью и поныне наделены собаки и петухи — лучшие помощники человека в борьбе с нечистой силой.

Далее подобных предписаний религиозные потребности и познание мирян не простираются. Они еще могут поспорить о том, надо или нет закрывать лицо покойника тканью, вытягивать ему ноги или перекрещивать, но вникать в проблематику богословского плана или в историю формирования Авесты побудительных причин у них нет, тем более что никто из мирян не имеет и понятия об авестийском наречии или правилах чтения особого авестийского алфавита. Правда, в больших тиражах Авеста издается со второй половины прошлого столетия на языке гуджарати. От оригинала этот перевод очень далек. Иранские зороастрийцы едва ли не сплошь неграмотны. По всем этим причинам реформаторы-радикалы предлагают искоренить зубрежку непонятных даже многим жрецам молитв на языке Авесты. Консерваторы-ортодоксы возражают им словами пехлевийских комментаторов IV—IX вв. н. э.: правильное произнесение молитвы на языке оригинала гарантирует ее магическую действенность даже без понимания смысла.

Короче говоря, для большинства членов общины самой живой и насущной стороной веры остается магия обряда и молитвы, хотя семантика того и другого утрачена ныне полностью. Упования на магию звучания священных слов в современном зороастризме мало чем отличаются от первобытных, но тем сильнее их воздействие на бесхитростную психику общинников, тем непосредственнее приверженность к культурным ценностям традиции. Таков общеизвестный парадокс религиозности: низкий уровень ее эксплицитного и дискурсивно-логического осмысления несколько не препятствует накалу ее же эмоционально-аффектных всплесков. Для современного зороастризма это, пожалуй, типичнее, чем для любой иной нынешней веры. Примерно таким же образом истинное содержание зороастрийской догматики и ее культурно-исторический фон несравненно луч-

ше известны европейской ориенталистике, нежели ведущим религиоведам самой общины. По-настоящему владеют первоисточниками только европейские и американские иранисты, да трое-четверо их коллег из Индии, продолжатели местной ученой традиции, освященной именами К. Р. Рамы, И. Тарапоревалы, Дж. Тавадии.

**Источники.** Доктрина зороастризма бессистемно и противоречиво изложена в священной книге традиции — Авесте, якобы записанной учениками пророка с его слов, и затем в сочинениях эпохи Сасанидов (III—VII вв. н. э.). По характеру языка и письменности эти поздние тексты в редакциях IX в. н. э. принято называть пехлевийскими. В жанровом плане Авеста сводится к выборке текстов литургического назначения, молитвеннику. Композиционно — это извлечение из утраченного для науки обширного свода в двадцати одном томе так называемой сасанидской Большой Авесты. Части и разделы последней первоначально создавались независимо одни от других по времени и по месту. Дошедшая до нас редакция Авесты, единственная ныне из примерно четырех ранее существовавших и самая последняя среди них, записана особым алфавитом, можно сказать, научной фонетической нотацией о 61 знаке ради соблюдения тонкостей литургического произношения на давно уже мертвом языке. Для профанических целей этот сакральный алфавит никогда и нигде не применялся. Возможно, что до его изобретения в IV или в VI вв. н. э. Авесту могли излагать на письме арамейского происхождения без огласовок. Менее доказательны предположения о ранней фиксации Авесты в ахеменидское время письмом типа кхароштии, в основном применявшимся в Индии и Центральной Азии.

Разнородность и разновременность сложения Авесты видна из того, что она дошла до нас на двух родственных диалектах, причем один из другого они не выводятся, что часто упускается из виду. Более архаичным выглядит диалект так называемой Старшей Авесты, куда входят пять приписываемых лично Зороастру метризованных композиций в семнадцати главах под названием Гаты, затем прозаическая Ясна Семи глав с остатками былого восьмисложника, свидетельствами метрической формы ее протооригинала, наконец, несколько кратких молитв вместе с догматическим кредо общины. Младшую Авесту образуют главный из священных текстов зороастризма Ясна, кодекс очистительных ритуалов Видевдат, сборник календарных литаний Висперед, группа более мелких обрядовых сочинений. Неизвестно, когда к ней присоединили поздние богословские переделки Яштов, дозороастрийских гимнов божествам староиранской военной знати айгуа, т. е. «арийцев», глубоко ненавистных самому Зороастру. Он старательно избегал упоминать кроважидных божков, что воспеты в Яштах, применять термин айгуа

и не раз величал главарей военной аристократии «отродьями Лжи».

Расщепление Авесты на Старшую и Младшую чисто условно, оно продиктовано современными филологическими критериями вопреки мироощущению древней общины. Для нее, например, Яшты совсем не входили в Авесту, а Гаты были средоточием Ясны и кульминацией ритуала, чего большинство европейских иранистов не улавливало вообще до недавних изысканий Х. Ломмеля, Х. Хумбаха и М. Моле. Этому большинству представлялось, что лингвистика и филология Авесты и отдельно Гат стихийно и органично порождены бытовым обыденным словоупотреблением, отражают некую статистическую норму древнеиранского языкового состояния. На самом же деле то и другое обусловлено крайне специфическими социальными позициями составителей свода, их оппозиционной сектантской идеологией, о чем слыхивали еще в классической Греции V—IV вв. до н. э.<sup>3</sup> Там уже знали, что доктрина Зороастра адресовалась узкому кругу посвященных в члены тайного религиозного сообщества, «лучшим из персов». Этот факт удостоверяется непосредственно в Гатах то полунамеками (Ясна 29.11), то недвусмысленными утверждениями (Ясна 48.3 и 10). Идеологическую ориентацию Авесты и, как следствие, ее формальные средства выражения предопределили сословные интересы особой, притом не очень большой, группировки внутри древнеиранского жречества, инакомыслящая часть которого под эвфемистическими архаизированными обозначениями (кави, усьджи и карапаны, терминологическое эхо времен индоиранской общности) тут же в Гатах предана проклятию.

Сам пророк сектантски вещал, что его «неслыханное [ранее] слово» (Ясна 31.1), оно же «лучшая из доктрин» (Ясна 48.3) (стало быть, из нескольких соперничавших), предназначалось немногим избранным — «тем, кто знает [тайные изречения]», «лучшим людям», «собратьям», т. е. духовной элите. Более чем выразительны термины подлинника *vidva* и *vaedemna* от того же общего корня, что и наше «ведать», точные семантические аналоги русским словам «ведун» и «ведьма» в их первоначальном положительном значении и тоже с намеком на способность к мистическому сверхчувственному познанию.

Блюсти таинство веры от своих мирян и от чужеземцев, как на том настаивали Яшты 4.10 и 14.46, полагается и сейчас, но больших усилий для этого уже не требуется. Знают Авесту наизусть или хотя бы способны разобрать ее по складам одни дастуры, по рангу нечто вроде епископов. Жрецы двух более низких рангов к этому не обязаны, а уж паства и подавно бессильна вникнуть в оригинал Авесты. Его рукопись загадочной вязью ничего не говорит верующему, да и много веков тому назад она уже не давалась начетникам и компиляторам.

если у них под рукой не оказывалось пехлевийского перевода, притом отнюдь не буквального.

Приходится подчеркивать эту сторону проблемы хотя бы потому, что у нас о ней почти не писали, а в научном обиходе еще удерживается недавний востоковедный миф о зороастризме как о «пастбищном учении», незамысловатом кредо простых восточноиранских скотоводов. Прямые утверждения обратного в Гатах и в прочей Авесте во внимание не принимаются, а во внешних источниках тем более. Между тем неграмотному скотоводу было невозможно стать «ведуным» даже по чисто техническим причинам. Скотоводы общались на племенных диалектах просторечья, любую мысль, простую или сложную, они могли воспринимать лишь в диалектном выражении, в подлинно народной форме. Других речевых средств они не знали. Это значит, что миф о «пастбищном учении» предписывает и Зороастру какое-то живое просторечье узкой диалектной определенности, иначе скотоводы его бы не поняли. Однако оба наречия Авесты ничего общего ни с каким просторечьем не имеют и несут яркие черты особой наддиалектной нормы, причем язык Гат продолжает эзотерическую «заумную» традицию сокровенной жреческой поэзии позднего общеиндоевропейского периода<sup>4</sup>.

Правила этой сословной поэтики освещены в серии гимнов Ригведы (1.164 и 10.71—75), где индоиранской жреческой речи, нарочито противопоставленной бытовому словоупотреблению, приписаны магическое всемогущество, даже творение бытия нарицанием тайных имен и способность «нести богов», т. е. наделять их формой и функциями. На овладение тонкостями позднеиндоевропейской поэтики и репертуаром священных текстов у неопитов в той же Индии, Лациуме, кельтском мире уходило по десять, а то и по двадцать лет, как и в первобытном Иране. Скотоводу этих десяти и более лет было взять неоткуда, их заполнял труд для обеспечения собственных потребностей и выработки прибавочного продукта на содержание жречества с теми же самыми неопитами и нобилитета. Вкратце, полностью уразуметь загадочные речения Зороастра, профессионала отвлеченного мышления и потомка поколений жрецов, никакому скотоводу не было дано из-за социалингвистического расщепления речевых средств на профаническо-бытовые и сакрально-культовые. Овладеть последними были в состоянии лишь те, кто либо совсем не участвовал в общественном производстве, либо не был им серьезно занят.

Помимо необычного плана выражения Авесте присущ такой же план содержания, свидетельством чему в первую очередь служат Гаты<sup>5</sup>. При всей краткости настоящего очерка их разбора миновать нельзя.

Гаты подразделяются на пять неравных по объему групп,



искусственно включенных в чуждую им инодиалектную Ясну. Первую из пяти, Гату Ахунавайти, образуют главы Ясны с 28-й по 34-ю; вторую, Гату Уштавайти, — с 43-й по 46-ю; третью, Гату Спентамайнюю, — с 47-й по 50-ю; четвертую, Гату Вохушатра, — глава 51-я и пятую, Гату Вахиштоишти, — 53-я. Жанр этих архаичных произведений в самом источнике определяется как *manthra*, магически действенное обрядовое заклинание. Соответственно этому Зороастр выведен в Ясне 32.13 и 50.5 как *manthran* — изрекатель таких мантр, вещун-заклинатель. Индоиранская семантика данных терминов исключала претензию на единоличное авторство. Сакральные мантры разумелись существовавшими всегда, от начала времен, их не сочиняли, но «провидели» те самые *vidva* и *vaedemna*, к числу каковых Зороастр относил себя и своих adepts, да еще непременно в экстатическом трансе под действием наркотиков. Шведская школа авестологии настаивает, что доктрину Зороастра нельзя правильно истолковать без надлежащего учета ее галлюцинаторного происхождения.

Гата Ахунавайти излагает доктрину крайне абстрактно, недомолвками, усеченными оборотами, без отсылок к обстоятельствам места и времени действия, чего в настоящих архаических текстах не бывает. Язык ее лапидарен и сух, не без привкуса известной рациональности сообразно с развиваемой в ней квазифилософской теорией происхождения зла и реальности предикатов. То и дело вскрываются целые гроздья бесспорных аналогий к предметам размышлений Гераклита, Парменида, Эмпедокла; притом, к изумлению историков мировой культуры, в некоторых отношениях они идут намного дальше, чем у названных греческих мыслителей и даже у самого Платона. До него, в частности, Эллада не отделяла сферы духовной от материальной, если не считать Пифагора и орфиков. По крайней мере этот раздел терминологически не выражен у Гераклита и отсутствует у Парменида. Тем более они оба не вдавались в проблему предсуществования духовного начала личности телесному. Но для авторов Ясны 31 представлялось несомненным, что в начале времен бог сперва «посредством мысли Твоей изготовил для нас явления, помыслы и намерения», а потом «облек их плотью и наделил дыханием, (т. е. — Л. Л.) создал возможность действовать и говорить, дабы каждый по воле своей мог выразить свои убеждения» (31.11). Задумывался обо всем этом только Платон, хотя окончательного решения не нашел, что, впрочем, не мешало Ж. Дармсттеру, М. Лагранжу и П. Альфарику<sup>6</sup> порознь объявить о зависимости идеологии Гат от философских концепций Платона.

Первую из глав Ахунавайти завершает риторический вопрос о происхождении бытия и его моральных первооснов. Ответом на него служат четыре следующие главы, с 29-й по 32-ю. Гла-

ва 29-я, как это было независимо установлено несколькими учеными, излагает очередную (после десятков предыдущих) вариацию на темы общеиндоиранского мифа о конфликте жречества с военной знатью за право распоряжения общественным скотом. Сюжетно это рассказ о представителе Зороастра — еще до его телесного воплощения — перед небожителями в защиту угнетенной «отродьями Лжи» и их приспешниками Души скота. Строфа седьмая содержит свернутую в полстроки легенду о телесном рождении первожреца (т. е. Зороастра) из капель священного напитка. Опознали это важнейшее свидетельство полной мифологизации образа Зороастра непосредственно в Гатах немецкий иранист Х. Ломмель и его французский коллега М. Моле. Стоит напомнить, что в Ригведе именно эта же легенда соотнесена с первожрецом Васиштой (7.33.9—14).

Введение фигуры обожествленного Зороастра в первобытный индоиранский сюжет проделано в Гатах, дабы утвердить право его преемников, зороастрийского папства, на идеологическое и даже политическое господство в социуме, якобы предешенное волею небес. Это — вопиющая сюжетно-тематическая инновация на основе очень древней мифологической модели.

Далее в самой известной главе Гат (Ясна 30), «Гате дуализма», возведено кредо зороастрийской ортодоксии о вечно актуальном, воспроизводимом в каждом очередном сознании решающем выборе между добром и злом на всех уровнях, от личностно-индивидуального до вселенского. Затем глава 31-я комментирует последствия этого выбора для судеб мира в целом и для загробной участи индивида. В этих программных главах речь ведется об истинном и ложном познании, как у Парменида, притом в довольно близких выражениях, об источнике морального императива и о судебных функциях наделенного сознанием и волей огня, как у Гераклита. Затрагивается проблема отношений двух взаимоисключающих религиозных доктрин (Ясна 31.14—17). Сравнения ради надо добавить, что в столице ахеменидской державы Персеполе мирно уживались любые боги и доктрины, свои и чужие, как и во всем античном мире, не говоря уже о временах родо-племенного уклада. Во всем индоевропейском язычестве от Индии до Скандинавии требования религиозной исключительности были неведомы, чтобы не сказать нелепы. Раздавались они единственно в Ветхом Завете и, как видим, в Гатах вопреки стабильной индоевропейской типологии. Опять перед нами ультрасектантская инновация, возможно, не без отдаленного эха ветхозаветных образцов, как то подозревал Ш. д'Арле. Колоритна ее фразировка в главе 44.11: «Всех иных ненавижу!»

Гата Ахунавайти, плод изощренного доктринерства и большой учености, содержит абстрактную теорию зороастризма и тем как бы исчерпывает ниспосланное через Зороастра откоро-

вание. Никаких сюжетных продолжений она не подразумевает. Тем не менее приемлема для нашей логики Гата Уштавайти, несложная по содержанию, без теологических абстракций, в которой, что важнее всего, Зороастр еще не занимает центрального места в судьбах вселенского бытия, порученных ему легендой Ахунавайти. Четыре главы Уштавайти излагают житийное предание о пророке, *Vita Zoroastris*, примерно так же, как оно рассказывается пехлевийскими версиями. Начинает его эпизод встречи с «архангелом» Вохуманом, горним глашатаем высших истин. При этом сообщается без ложной скромности, что небожитель трижды совершил молитвенное обхождение вокруг персоны пророка (Ясна 43, рефрен нечетных строф, начиная с пятой). Понятно, что здесь вновь очевиден вторичный теологический миф, еще одна сюжетная инновация, непринужденно вложенная в уста ее же героя.

Весьма примечательны два серьезных идеологических расхождения с Ахунавайти. Во-первых, все труды творения, в том числе ночи и мрака, приписаны лично Мазде (Ясна 44.3—5) ради вящей славы монотеизма, тогда как в «Гате дуализма» заметна дань теории двух творцов, а не одного. Уштавайти закономерно рисует свет и тьму морально нейтральными, ибо у них один источник, но Ахунавайти (Ясна 31.20) более привычным для нас образом соотносит тьму с отрицательными последствиями происков нечистой силы. Два эти противоречия фундаментальны. При всех скидках на логическую непоследовательность древних мировоззрений отнеси различие идеологических установок между Гатами Ахунавайти и Уштавайти к метаниям теологической мысли одного лица более чем затруднительно.

Если первые две главы Уштавайти опять толкуют о даровании Зороастру откровения свыше, то третья (Ясна 45) содержит единственную в Гатах несомненную проповедь, т. е. передачу откровения пастве. Поразительно, но вместе с тем бесспорно, что порядок упоминания небожителей в этой главе идентичен их же расстановке в младоавестийском календаре, очевидно, уже существовавшем до приведения Ясны 45 в знакомый нам вид. Смысл и тон проповеди вроде бы подразумевают триумф над идеологической оппозицией, над лжеучениями. Однако следующая, 46-я, глава внезапно открывается горестным восклицанием: «Куда бежать?» На этой фразе издавна покоятся упования исторической школы. Но строфы десятая и одиннадцатая в этой же «Гате отчаяния» переносят сцену действия в потусторонний мир, где возникает мистическая фигура загробного Зороастра, распорядителя судеб умерших на волшебном Мосту судного разбора<sup>7</sup>. Там пророк-психопомп помогал душам праведников перейти в удел блаженных, а душам нечестивцев предоставлял падать в ад. В индоиранской мифологии

хозяевами на волшебном Мосту бывали разные персонажи. Первочеловека и первоцаря Ииму (он же Яма в Ригведе и в той же самой роли) сменяли то Митра, то дева с двумя сторожевыми псами, ближайшими родичами греческого Кербера. Появление в рамках архидревнего общиндоевропейского мифа лично Зороастра приходится отнести на счет вторичного теологизированного мифотворчества вместе с младоавестийской календарной схемой из предыдущей главы. Перечень явно поздних и тенденциозных инноваций в Гатах разрастается. По новейшему толкованию, эпизод пропуска Зороастром праведников на тот свет призван служить учительной аллегорией ритуала зороастрийской инициации, приема неофитов в сообщество посвященных<sup>8</sup>.

Третью Гату, под названием Спентамайнью, отличают демонстративно заостренные социальные аспекты. Короткая вводная глава для тех самых неофитов, что были допущены в ряды ортодоксии на том свете, менее двусмысленна, чем все предыдущие, в ней понятна каждая строка. В ней сказано, что идеалам праведности внемлют одни малые мира сего, но богачи держатся кривды (Ясна 47.4). До известного высказывания Евангелиста Луки (16.19—24) весь древний мир не видел устойчивой связи между социальным положением человека и его моральным обликом. Соотнесение критериев добра и зла с полюсами социального антагонизма может принадлежать единственно рубежу нашей эры. Ранее, скажем, в конце бронзового века, подобная идеологическая инновация совершенно немыслима, например, в устах «доисторического» Зороастра англоязычной иранистики.

Из главы 48-й вопиют о себе строфы третья и десятая. От имени преемников Зороастра они требуют подчинения социума жречеству ортодоксии. Укрывшись за невыразительным местоимением «мы», наследники пророка адресуют воинам и скотоводам прямой ультиматум без всяких аллегорий и недомолвок. Отпадают любые сомнения в том, что «зороастрам» на самом деле грезилось идейно-политическое господство над всеми остальными сословиями, включая скотоводов.

Можно подвести первые итоги. Гаты явно пронизаны исторически и типологически новой идеологией<sup>9</sup>. Она предполагает далеко зашедшие конфликты групповых убеждений, как бы ни толковать их конкретно. В резком контрасте со всеми достоверно датированными системами древневосточной мысли Зороастр вовлекал индивида в идеологическую и вытекавшую из нее политическую борьбу на нравственных основаниях. Впервые в истории пророк указывал на социально обусловленный диссонанс между порядками земным и небесным, тогда как все иные цивилизации его времени, разве что за вычетом ветхозаветной, еще усматривали, подобно Пифагору, между ними гар-

монию, игру тонких соответствий и мерцающих подобий. Эта центральная инновация увязана в Гатах с несложной, но впечатляющей теорией происхождения зла. Кстати, последняя не давалась самому Платону<sup>10</sup>.

У иранского пророка источник зла помещен в глубинах человеческой психики, в феномене свободной личной воли (Ясна 32.15, 45.2 и 46.6), там, где его усматривали Будда, Христос и апостол Павел. Высокая степень абстракции выражена в Гатах даже грамматически. Добро и зло в Ясне 30.3, как и три первых по счету «архангела» — Вохуман, Аша и Хшатра, обозначены нейтральным грамматическим родом, т. е. это не лица и не существа, но отвлеченные принципы или символы. Наряду с Упанишадами, но много определеннее, Гаты трактуют проблему пред- и постсуществования индивидуального и судимого за его моральный выбор сознания, эмансипация какового у Зороастра и есть тот краеугольный камень, что держит все величественное здание его доктрины. В обрисовке Гат личность противостоит окружающему ее миру и первобытным культам несравненно рельефнее, нежели у самого Эсхила, чья мысль, как полагают, впервые коснулась драмы морально ответственного сознания.

Зороастризм как культурно-исторический феномен. Документальной опорой собственно зороастризма как доктрины и течения мысли с конца XIX в. принято считать Гаты, и только Гаты, а во всем прочем видеть их вульгаризацию, что не вполне отвечает букве и контексту источников. Однако нельзя отрицать того, что Видевдат и Яшты действительно ориентированы на совсем иную культовую норму. Их отличают очень глубокие противоречия с установками Гат, большей частью стихийные и едва ли преднамеренные, но для гипердуалистического Видевдата в его первой и третьей главах вполне осознанные, даже нацеленные против тенденции к монотеизму. Это заметно по обвинению Видевдатом (1.16) восточноиранской Раги, места, где учение Гат получило его окончательный облик и было резюмировано в восхваляющей этот город Ясне (19.1—18), обвинению очень тяжелому и чреватому последствиями. Составители Видевдата приписали обитателям Раги, престола зороастрийского папства, греховные сомнения, т. е. некое религиозное нечестие. Убежденные дуалисты пытались бросить тень на рагианскую доктрину монотеизма. Сами они радикально изменили расстановку сил мирообразующего конфликта. Если в Гатах и в Ясне 19 «оба духа изначальных» объявлены порождениями Мазды, каковой пребывает над ними вне их противоборства, в мире неколебимого горнего совершенства, то, по Видевдату, Мазда опущен на один уровень теологической систематики ниже и вынужден лично тягаться со вторым из двух духов в преходящей и потому недостойной его уча-

ствия схватке добра и зла. Для сравнения можно вспомнить, что у Гераклита расстановка всецело идентична той, что у Зороастра: бог выше наших иллюзий добра и зла (фрагмент 102).

Если выделить главное в идейной программе Гат и лично пророка, таковым окажется вполне теоретическая и лишенная подобий даже в греческой философии концепция личности, субъективного Его, чьи решения и предпочтения воздействуют непосредственно на исход мировой драмы. Успех небожителей в их побоищах с легионами тьмы объявлен не причиной, но следствием морального выбора смертных людей. Зороастризм был и формально остается единственной религией в истории общества, которая последовательно изображала внешние события функцией индивидуальной психики. О том, например, слышал еще Ксенофонт, в чьей передаче дошла притча о мидийце Араспе (Киропедия 6.1.41). Этот персонаж рассуждал о том, что в нем борются две души, хорошая и плохая, вслед за чем следуют те или иные его поступки. На склоне лет воздаст должное этой предберклианской концепции и Платон, а его комментаторы в наши дни ожесточенно спорят, надо видеть в ней след маздеистского влияния или нет. Личность у Зороастра была облечена прерогативами небывалого размаха: ее персональный нравственный выбор реализовался очень высоко, на небесах, где полыхал конфликт между богами и культами (Ясна 32), тот самый, которого почему-то не замечали на земле в Персеполе.

Второй отличительнейшей и «неслыханной» по крайности среди всех прочих индоевропейцев чертой умозрительного схоластического зороастризма была телеология, понятие об изначальной целевой запрограммированности акта творения с предвидением его конечного результата. Телесный мир в зороастризме был создан по образцам нематериальных предсуществовавших в сознании божества архетипов вполне платоновского толка, что не давало покоя Ж. Дармстетеру и его последователям. Этому преходящему миру предназначалось стать ареной противоборства добра и зла, иначе оно длилось бы вечно. Ни в одной другой религии вопрос о целях творения, о причинах, побудивших высшее божество самому или через посредников-демиургов, «духов изначальных», приступить к малоподобящим для него трудам ремесленного производства, даже не ставился — кроме ветхозаветной, где мотивировки все же примитивнее и с моральными принципами индивидуальной психики не увязаны. До становления гностицизма даже философам Греции не приходило в голову спросить, кому и зачем потребовалось запланировать наперед акт творения. Вместе с ними не помышляли о мотивировках творения и древнеиндийские коллеги, рассматривая таковое как стихийное биологическое следствие некоего брачного союза. По той же причине ни те, ни другие не

удостаивали разработкой проблематику свободы воли, а вот Зороастр был попросту одержим ею, что правильно уловил, но довел до гротеска Ф. Ницше.

Третьим из фундаментальных аспектов учения Гат надо выделить социальный. Зороастр рьяно заострял вопрос социального зла, накипевшего уже в обществе его дней. Бороться с ним по убеждению личной воли, по велению морального долга, вот чего требовал пророк от своей паствы, в самом пекле раннеклассовых антагонистических конфликтов, конечно, намного после истечения эпохи бронзы. Как образно подметил советский востоковед Э. О. Берзин, даже для общественного сознания эпохи Ахеменидов зороастризм был религией «на вырост», стадильно «преждевременной». Это обстоятельство не замедлило обнаружиться в последующем развитии зороастризма. Исторически новые формы вероучения начали удаляться от идеалов Зороастра, слишком суровых и ригористичных, непосильных для слабого духом человека, т. е. для большинства общины. Да и культовая практика, видимая и эмоционально ощущаемая массами сторона религии, никогда не отвечала этим квазифилософским идеалам, что нетрудно понять из собственных слов Зороастра. Как и все доктринеры, он переоценил действенность своих убеждений и пренебрег вязким месивом традиционного образа мыслей, прочностью тысячелетних стереотипов, впоследствии выдававшихся за его наследие.

Зороастр жаждал внушить пастве, что небеса и солнце сотворены нерожденным извечным Маздой, никоим образом с ним не тождественны (Ясна 44.3—4), космогонически вторичны и потому поклонению не подлежат. Зато в далеком Хотане и на Памире собственным именем Мазды как раз при Зороастре обозначали непосредственно солнце, отождествляя бога со светилом вопреки настоянию пророка, как это сделано и в примитивнейшей Ясне Семи глав (36.3 и 6). Еще удивительнее, что это делается и в наши дни. С простодушной наивностью Ясна Семи глав разоблачает архаичную культовую подоснову зороастризма, состоявшую в незамысловатом почитании огня и воды. Любые проявления божественного начала вкупе с самим Маздой, не мудрствуя лукаво, она замыкает внутри чувственно осязаемого мира, в телесных или по крайности видимых оболочках, как у Гомера или в древнейших гимнах Ригведы, выражаясь речениями последней, «по эту сторону бытия». Боги здесь всего лишь часть вечного природного мира и следствие его эволюции, не всегда самое важное. Так полагали все первобытные индоевропейцы<sup>11</sup>, кроме одного только Зороастра. У него, наоборот, природный мир был совсем не изначален, являлся преходящей фазой эволюции бесплотного космического интеллекта, по сути прихотью всецело трансцендентного божества.

Ныне мало что изменилось. Стоит ответить словесные потоки мертвых уже цитат из Авесты, как в современном зороастризме вскроется первобытное поклонение огню и воде, такое же, по определению М. Бойс, «как в неолите». Да, слова Зороастра еще звучат перед алтарями священных огней, но пониманию верующих они недоступны в подлинном их смысле. Убеждать кого-либо теперь, что пророк отрицал внешние силы и признавал только внутренние, бесполезно. Как за века до Геродота и Агафия, простой зороастрийский люд возлагает заветные упования не на дух блага в себе, а на внешние силы, на божков вроде Митры или Анахиты, тем паче что под ведомством первого еще в индоиранскую пору и пребывал жизнедающий огонь, а вторая заведовала благодатными водами. Столь же действенными представляются магические заклинания жрецов, в какие обратилось возвышенное слово Зороастра, подавленное сейчас жестким, почти юридическим формализмом и механистичной внemorальной ритуалистикой. Ни пастыри, ни паства не чувствуют более, что сам пророк ополчался именно на нее в главах 31-й и 32-й. Былой смертный учитель превращен ими в сверхъестественное полубожество, подателя того внешнего по отношению к индивидуальной психике чудесного спасения, которое он же при жизни отрицал в Гатах (31.11—12).

Короче, произошла нормальная в истории мировых религий инверсия главных догматических принципов сообразно с изменениями культурно-психологической действительности и с потребностями масс в фигуре божественного избавителя. Если Зороастр, Будда и Христос наставляли человека спастись личным усилием духа без вмешательства извне, то идеологи гностиков, Симон Волхв, наконец Мани уже добровольно рядились в лучезарные нимбы посланников неба, приписывали себе власть над демонами и процессами вселенной, обещали приверженцам автоматически достигаемое преуспевание на небесах без тех могучих усилий личного духа, что ожидалось Зороастром от каждого из живущих. Фантасты и гипнотизеры оказались большими реалистами, чем он, проявив снисхождение к слабостям человеческим. В одном ключе с ними действовали и наследники пророка, «зороастры» позднеэллинистического периода, извратив его подлинные заветы.

Тут уместно еще одно отступление. Оно связано с потребностями конкурировавших вероучений в адептах, в улавливании душ. Одной из решающих для истории зороастризма стадильных характеристик были его миссионерская направленность и агрессивный прозелитизм, совершенно неведомые при Ахеменидах и тем более до них. Все это ярко выражено прямо в Гатах, что попросту ошеломляет (31.3, 44.10—11, 47.6, 49.6), в Ясне Семи глав (42.6), Яштах (8.7, 13.143—144, 16.17), Вис-



переде 3.3 и др.<sup>12</sup> Само явление бесспорно, загадочна его эпоха, которой по всем стадияльным меркам надлежит быть постахеменидской. Но и при этом условии зороастризм, как минимум, делит с буддизмом притязания на роль первого миссионерского вероучения.

Ясна — основание, система и конечная цель культа. Древнеиранское слово Ясна (=древнеиндийское Яджня с той же семантикой) первоначально означало коллективное жертвоприношение крупного рогатого скота перед большим общинным очагом с распеванием примитивных молитв и ритуальным потреблением галлюциногенов в жидком виде. Собственно религиозных идеалов в первобытной Ясне не улавливается. На первой стадии ее эволюции профессионального жречества не было, ходом магического обрядаправлял патриарх общины.

На втором этапе появились узкие специалисты культа, шаманы и ритуальные эксперты, знатоки таинств общения с посторонними силами. Монополия культа освобождала их от участия в производительном труде и облакала ореолом таинственной сопричастности к успеху магических манипуляций. К их загадочным речениям прислушивались сами боги — небосвод, светила, воды, деревья, животные. Тогда-то жречество ухитрилось отделить себя от наивных соплеменников самоопределениями вроде *vidva*, *vaedemna*, *saosiant* (тот, кто принесет спасение). Возникли мистика и эзотерия, некогда единые родоплеменные интересы разобшились. Жрецы завели свой особенный язык с небывало сложной поэтикой на основе громоздких метрических схем в одиннадцать, двенадцать, а то и шестнадцать слогов, сочиняли и переиначивали мифы, усложняли и мистифицировали ритуалистику. Раньше все общинники получали равные доли обрядовой трапезы вокруг большого костра и одинаково улавливали смысл обеспечивших такое благо закланий. Однако с прошествием веков они попали в зависимость к техническому искусству жрецов. Почти тотчас же подобная участь постигла и богов. Искусно ублажая всех богов подношениями и гимнами, жрецы быстро дошли до претензии на повеление ими и всеми стихиями космоса. От правильного в техническом отношении хода Ясны стали зависеть миропроцессы<sup>13</sup>. «Яджня есть условие становления всего существующего», — гласит знаменитое изречение Ригведы (1.164.35). Вчера еще всемогущие боги не своей волей отодвинулись на второй план, ибо желаемый результат магической стимуляции животворящих сил природы теперь достигался помимо них одним профессиональным умением жрецов. Если бы они вообще не допускали мелких технических погрешностей, в мире исчезли бы старость, болезни и смерть.

При Ахеменидах Ясну правили тайно, причем магическое

предназначение обряда вполне осознавалось. Как сообщали древнегреческие авторы IV в. до н. э., маги похвалялись зависимостью миропроцессов от их песнопений (известие дошло в выписках Диогена Лаэртского: Ргооет., 9). Это важнейшее и недооцененное еще наукой свидетельство функционирования позднеахеменидской Ясны. О ее последующей эволюции ничего пока не известно, кроме того, что при основателе династии Сасанидов якобы «завелся обычай читать главы, именуемые иснад (арабское искажение термина Ясна. — Л. Л.)». То определенно было какое-то возобновление института Ясны после краха эллинизма, но уже едва ли с прежней крамольной антицезаристской направленностью.

Сказанного, видимо, достаточно, чтобы с полным на то правом охарактеризовать доктрину Зороастра как предельную и эсхатологически ориентированную сублимацию первобытной Ясны. Бессмертия за гробом и с ним наилучшего желаемого порядка вещей достигнут «те, кто знает» — члены тайного религиозного сообщества. Обеспечат эту оптимальную ситуацию будущего искусные манипуляции жрецов, недаром от их имени Зороастром провозглашена претензия вселенских масштабов: «Да будем мы теми, кто обновит бытие!» (Ясна 30.9а). Возможно, греческие информаторы IV в. до н. э. слышали именно эту фразу в передаче магов либо же нечто тождественное по смыслу. Она со всей определенностью доказывает, что под проповедью Зороастра мерцает идейный комплекс архаической Ясны, условия возникновения и смены форм бытия. Нет нужды ни в деяниях, ни даже в наличии богов — вот что разумеется в изложенной Зороастром претензии жрецов. Конечная цель человечества, изнемогшего под гнетом пустых культов и тираний их венценосных приверженцев, будет дарована милостью праведного жречества, «нами», безошибочным отправлением заключительной Ясны.

Прошедшие столетия ничего не изменили в порядке отправления Ясны, внешне она сегодня та же, что при Зороастре; вырождения семантики потребители обряда, видимо, даже не подозревают. Для них Ясна, как встарь, магическое средство исполнения надежд. Разница в природе и масштабах такова. Теперь они скромны, совсем непритязательны и сводятся к быту, политики в них уже нет. Схема развертывания современной зороастрийской литургии как бы нанизана на индоиранское в его истоках жертвоприношение священного растения хаомы. В первобытную пору то был некий алкалоидный стимулятор-галлюциноген. Его пили войны, чтобы войти в состояние иступленного боевого безумия, какого сходными средствами достигали скандинавские берсерки и галльская военная элита фианна. В помрачающем галлюциногенном угаре индоиранская военщина была неудержима на поле боя, где ей полагалось об-

ходиться без доспехов (фианне же и совсем без одежды). Жрецы поглощали этот же напиток с иной, но не менее ответственной целью — ради того, чтобы впасть в наркотический шаманистский транс и тем войти в общение с духами и божествами. Хаому чаще всего готовят из эфедры или хвойника, но могут употребляться, о чем сказано в Авесте, и другие растительные стимулянты.

На протяжении литургии хаому растирают в ступке дважды и пьют только жрецы, тем более что в большинстве случаев другие лица к обряду не допускаются и поныне, хотя с конца прошлого века из этого жесткого правила стали наблюдаться исключения, былой ригоризм жречества поутих. Первый раз хаому пьют в момент оглашения так называемого Хом-яшта, глав Ясны с 9-й по 11-ю. Тем знаменуется первое духовное рождение Зороастра на небесах, где его сущность до поры пребывала в стволе небесной протохаомы. Второй раз жрецы готовят порцию выжатого и смешанного с молоком сока по ходу рецитации Гаты Ахунавайти, ибо она повествует в главе 29-й о земной реализации Зороастра в телесном облике для защиты общественного скота и передачи человечеству откровения. Греки не понимали толком авестийской легенды о двух рождениях пророка — горнем духовном и дольном телесном с интервалом между этими фазами в 6 тыс. лет, но удержали цифру в предании о том, что Зороастр родился за 6 тыс. лет до Платона, ибо ученикам великого мыслителя их наставник казался вторичным воплощением Зороастра. Так, по всей видимости, думал Гермодор, а впоследствии и Евдокс Книдский. Должно быть, оба они лучше других были осведомлены в тонкостях иноземной легенды и остро улавливали моменты действительно загадочного сходства между философскими основами учений Зороастра и Платона.

Приготовленную порцию священного напитка, гаранта и символа бессмертия, жрецы перед питьем показывают неугасимому огню на алтаре, но в пламя, как это полагалось по древнеиндийскому варианту обряда, не капают. Что касается зачитывания Гат в обряде Ясны, то оно символизировало три центральных момента мировой истории: прошлое, когда Зороастр справил этот обряд впервые; настоящее, в котором жрец текущей литургии отождествляется с Зороастром; будущее, когда последний из преемников пророка безупречно исполнит Ясну, низвергнет тем смерть и остановит конечное земное время.

Ясна заканчивается выливанием освященной воды обратно в колодец, откуда ее брали, т. е. огонь и вода непрерывно присутствуют от начала до конца обряда. Союз этих стихий, в общиндоевропейское, да и в индоиранское время грубовато мыслившийся в качестве брачного, знаменуется тем, что освященной водой моют основание алтаря огня, хотя сексуальные

коннотации теперь не в чести, не то что в Ясне Семи глав и тем более по всей древнеиндийской традиции, где они изобиловали до излишества. Зороастр же по возможности обходился без них, чем его учение радикально отличается от перегруженных чувственными метафорами и образами ведических доктрин. По ходу Ясны огонь преобладает на первых стадиях литургии, вода на последних. Если добавить, что во время читки глав с 3-й по 8-ю едят освященный хлеб, сразу возникает мысль об очень близком сходстве зороастрийской литургии с христианской, где залогом духовного бессмертия изображается вино, пусть не галлюциноген, но все же хмельной напиток со слабым воздействием на психику, возжигают огни, святят воду и поедают особый хлеб. Столь разительные совпадения давно останавливают внимание специалистов за рубежом, но, должно быть, пиетет перед собственными их религиями мешает им рассмотреть причины данного положения в необходимых подробностях.

Частные изменения все же порой заметны: сейчас из второй порции священного напитка стали уделять небольшую долю присутствующим мирянам, хотя вообще-то они не обязаны посещать храм на протяжении всей жизни. Можно довольствоваться сугубо домашней, бытовой обрядностью и слыть набожным верующим, не ступив и разу через порог храма огня. Новорожденному младенцу или умирающему тоже выделяют каплю напитка из второй порции, первая же по-старому пребывает в безраздельном пользовании жрецов. Литургию заканчивают славословия не богу или пророку, но бесконечному времени, каковое долженствует воцариться после истечения земных сроков бренного бытия, и пространству, арене противоборства добра и зла, торжества первого и падения второго с истечением тех же сроков. При желании можно усмотреть тут зачатки современных идей насчет пространственно-временного континуума. Важнее для темы данного очерка, впрочем, другое. Концовка Ясны, что видели многие ученые, кажется прямой иллюстрацией к сообщению Евдема Родосского (IV в. до н. э.) о почитании магами двух высших космогонических начал — пространства и времени, первоисточников всего сущего, света и тьмы, из коих потом выделились боги. Это — второе свидетельство отправления позднеахеменидской Ясны какими-то сектантами близкого к ортодоксии, но не вполне тождественного ей толка.

Так в тысячелетиях от Ахеменидов до современности первобытная магия тлеет под абстрактной фразеологией пророка. Давно исчезла память первобытнообщинного уклада, когда Ясна способствовала культурно-психологической адаптации к суровым условиям рукопашной борьбы за выживание. Почти забыто время покушений жречества на власть в социуме средствами той же литургии, остались одни невнятные отголоски.

Смутно сохраняется представление о связи магических потенций Ясны с эсхатологическими чаяниями, не столь обостренными ныне, как в пору конфронтации с «отродьями Лжи», но проблема выживания, теперь культурно-идеологического, остается сопряженной с ними и питает Ясну содержанием, обновляет ее способность вселять иллюзию магического воздействия на течение независимых от общины событий. Едва ли в какой иной традиции кодифицированных религий можно найти сходный пример того, как духовные потребности современности с ее морально-этическими запросами весьма высокого уровня отображаются, к удовлетворению верующих, крайне первобытным ритуальным сценарием эпохи неолита.

Погребальная обрядность зороастризма. Вот уже два столетия в ориенталистике господствует прочное, но на самом деле априорное убеждение в том, что зороастрийцы во все эпохи хоронили мертвых только одним специфическим образом, а именно выставлением трупа на растерзание собакам и хищным птицам<sup>14</sup>. Делалось это по-разному, часто (но не всегда) на особом архитектурном сооружении, «башне молчания», дабы предотвратить осквернение чистых стихий мироздания разлагающейся плотью, смрадной реальностью смерти, вошедшей в мир из-за происков Ахримана. Проникнутые этим убеждением археологи ищут на карте точку, где такой обряд отмечен впервые: уж там-то, конечно, и быть месту первичного возникновения зороастризма.

Действительно, для позднего и современного зороастризма это предпочтительный, но отнюдь не единственный обряд погребения. Сверх того, он описан в Ригведе (8.51.2), Атхарваведе (18.2.34), много раз в Махабхарате, дхармасутрах, джатаках, а совсем еще недавно его практиковали кафиры Гиндукуша, сугубые язычники. Получается, что выставление издавна было присуще различным индоиранским племенным группировкам и вошло в устойчивую связь с идеологией зороастризма исторически поздно. Во времена Геродота (1.140) оно было характерно только для магов, а вот по Юстину (41.3.5) и предписаниям Видевдата веков пять спустя превратилось в обязательное для всех верующих. Сам Зороастр насчет погребальной обрядности не высказывался, но одна из его тирад (Ясна 30.7) явно предполагает допустимость обычной ингумации, погребения **в земле, что по Видевдату есть ужасный, «неискупимый грех»**, если полагаться на его ритуальные главы (с 4-й по 17-ю). Однако в нем же, в мифологических главах (3.35 и 18.51), допускаются та же ингумация определенно и, может быть, кремация.

По всему этому достоверная находка археологами бесспорных признаков выставления еще не доказывает с однозначностью распространения и уж тем более происхождения зороастризма в данном месте. Для подобных утверждений может

являться надлежащим основанием только комплекс источниковедческих данных. Первые вероятные признаки действительно зороастрийской погребальной обрядности засвидетельствованы на рубеже V—IV вв. до н. э. в сатрапиях Малой Азии и чуть позже в Бактрии, на запад и на восток от Мидии, где, по Геродоту, располагался первичный очаг обряда выставления столетием ранее. Речь, конечно, идет о выставлении зороастрийском, догматическом, а не первобытном индоиранском, как будто бы (в чем нет должной уверенности) предполагаемом в некоторых памятниках степной Евразии второй половины II тысячелетия до н. э. вроде Синташты.

Заслуживает внимания одна типологическая особенность зороастрийского погребального ритуала, унаследованная нынешней общиной от глубокой древности. В отличие от большинства старых и новых религий зороастризм формально не имеет культа предков, единственную аналогию чему дает опять-таки Ветхий Завет. В догматике и литургии современного зороастризма души предков совсем не представлены. Ничего не говорится о них и там, где уж никак нельзя было бы обойтись без таких упоминаний, — в своде погребальных предписаний Видевдата. Контраста ради напомним, что в массовых верованиях Индии и Рима души умерших предков признавались более значительными и насущными для благополучия живущих, нежели самые боги. Погребальная обрядность и культ предков в этих странах, как и во всем остальном индоевропейском мире, были нерасторжимо увязаны.

Однако недаром принято думать, что развитые религии так или иначе возведены на краеугольном камне культа предков. Этнографы и востоковеды, посещающие современный Иран, с удивлением обнаруживают, что если для идеологических нужд жречества культ предков как бы не существует, то миряне попросту одержимы им. Ритуальный праксис зороастрийского быта сейчас во многом сводится к открытым и полузамаскированным формам культа предков. Из полузамаскированных стоит выделить обряд Афринаган, поднесение освященных плодов, хлеба и вина божествам и душам предков. Поднос с яствами ставят перед священным огнем и произносят серию молитв вместе с обрядовыми формулами, по сути первобытными заклинаниями, цель которых состоит в том, чтобы склонить божество либо души предков к разделению ритуальной трапезы с участниками церемонии. Разница между объектами поклонения выражается числом повторов сакральных формул. Если вкусить от подношений приглашают не менее как самого Ормазда,лагается огласить десять повторов, если гения религиозной дисциплины Сроша, то пять и т. д. В литургической Авесте Ормазд объявлен чисто духовным существом и, следовательно, в пище нуждаться не может, однако из архаичной фразеологии

некоторых разделов улавливается, что некогда он ощущался достаточно телесным, чтобы наслаждаться поднесенным ему мясом. Теперь же это нехитрое мировидение воскресло вновь, только вместо убоины Ормазду подносят фрукты и хлеб, дары трудов земледельца, как мы помним, священных для зороастризма. И души предков почти на равных с небожителями ублажаются снедью.

Но и при всем этом первоначального двуединства погребальной обрядности с почитанием предков в зороастризме наших дней не просматривается. Еще виден след насильственного их размежевания в далеком уже прошлом.

**Зороастризм и культ огня.** По стародавней традиции Европа упорно именует зороастрийцев огнепоклонниками. В самом деле, они и по сию пору поддерживают на жароупорных алтарях негасимое пламя священных огней и не жалеют для того дорогой сандаловой древесины. Даже зола этих очагов священна и хранится особым образом. Внутри настоящего парсийского храма нет ни статуй, ни икон, никаких условных символов. Один только вечно живой огонь свидетельствует о присутствии в полумраке тесной молельни божественного начала. Авеста именует огонь «сыном божьим», отделяя его от личности творца, а Ясна Семи глав, как отмечалось, путает две эти отдельные для Зороастра сущности, отождествляя Мазду с огнем и светом.

При всем том в десятках свидетельств классической античности сами зороастрийцы не числят себя огнепоклонниками и выражают недовольство, когда это позволяют себе другие. На их взгляд, религиозное поклонение в подлинном значении термина подобает одному лишь безначальному творцу, распорядителю судеб вселенной, но никому более. Огонь сотворен, имел начало во времени, телесен, подвержен угасанию, стало быть, он есть нечто обусловленное извне, тварь, но не творец, с необходимостью неизменный, всегда равный самому себе, предшествующий всем причинам вместе с их следствиями. Посему, уверяют зороастрийские схоласты, огню оказывается только почитание как символу божественных потенций и субстанции, противоположной тьме, но не более того. Почитание отнюдь не тождественно поклонению. Вдобавок иногда они указывают на действительно интригующий факт: во всей Авесте нет ни слова о культе огня, кроме одного-двух глухих намеков в иносказательной форме. Только из контекста становится ясно, что вся 34-я глава Ахунавайти представляет собой молитву перед алтарем огня, а ее строфа четвертая даже выдает первобытную пиромантию, гадание по огню и дыму. Но термины «алтарь» или «храм огня» из Авесты неукоснительно вычищены по каким-то идеологическим мотивам. Как тут не вспомнить, что и Геродот почему-то не заметил в Иране культа огня, хотя о нем

знали лет через тридцать с небольшим, если не меньше, Ксенофонт и Динон. Раскопаны многие храмы огня, в том числе ранние, предахеменидские, ритуалы у алтарей огня без счета изображались на рельефах и в глиптике, описывались древними путешественниками и хрониками, но два главных по значению источника, Авеста и Геродот, безмолвствуют. Зато поздние, например Бундахишн (17.1—9) и мусульманские авторы, должно быть, не без оснований уверяют, что культ огня, притом в его храмовом уже виде, возник задолго до Зороастра, в языческую пору. Подчас этот культ принимал зловещие формы. Царскому священному огню Сасанидов в храме Анахиты в Истахре приносились человеческие жертвы. Да и раньше, в парфянское время, божеству огня в зороастрийском храме Адиабены раз в году подносили в жертву младенца.

Последовательную историю зороастризма можно только реконструировать, что делалось сотни раз, всегда в остро дискуссионном порядке. Впервые древнеиранскую религиозную типологию младоавестийского толка фиксируют ассирийские источники IX—VII вв. до н. э. По их сведениям, уже тогда в Мидии почитались Мазда, Митра, персонажи Видевдата Кунда, Тарви, Зарича, но еще в качестве вполне уважаемых богов, а не демонов, как то будет впоследствии, в собственно иранских документах. Один из мелких древнемидийских царьков, по записи 716 г. до н. э., носил то же самое имя Ra-zi-is-tu, каким наделена авестийская богиня Razista. Все известные нам имена царей из династии Дейокидов получают хорошую младоавестийскую этимологию, например, имя Астиаг является собой инверсию младоавестийского антропонима Vaiga. rsti, что буквально означает «потрясающий копьем» (ср. внутреннее значение родового староанглийского имени Шекспир, Shakespeare). Зато ни одно тронное имя царей из династии Ахеменидов параллелей в Авесте, Младшей или Старшей, не находит вообще.

На самый конец VII в. до н. э. падает первое упоминание магов в оригинале Ветхого Завета (Кн. Иеремии 39.3 и 13). Десятилетие спустя их опишет Иезекииль (7.18). Далее вступают в силу раннегреческие документы. Еще в первой половине VI в. до н. э. Анаксимандр, Анаксимен и Ферекид неизвестно откуда, но зато вполне определенно почерпнули уже давно систематизированное и схоластически отшлифованное содержание младоавестийской космологии в безукоризненном согласии с Ясной и Яштом (12.25). Только в этих текстах и у Анаксимандра сфера звезд расположена вопреки наблюдаемой реальности — ближе к земле, чем орбиты луны, солнца и некоей бесконечности, имеющей божественную природу. В зороастризме возрастание свечения по мере удаления от земли, арены противоборства добра со злом, аллегорически отображало идею космического восхождения праведной души к месту райского



блаженства. В том же Яште 12.25 светила вращаются вокруг мировой горы параллельно земной плоскости, как у Анаксимена. Само по себе данное воззрение в обоих случаях уводит к общему древнемесопотамскому первоисточнику. Факт вторичной иранской передачи опознается у всех трех греческих мыслителей, особенно у Ферекида, по отзвукам морализованной онтологии, т. е. полускрытому либо же явному признанию зависимости миропроцессов от сил добра и зла.

Среди внешних источников последней трети VI в. до н. э. звездой первой величины блещет свидетельство Второисайи (глава 45 и др.)<sup>15</sup>. В одних с Зороастром выражениях ветхозаветный пророк превозносил идею монотеизма над дуализмом. Совпадают даже фразеологические обороты и несущие их громоздкие синтаксические построения. Беспредельное и непонятное единоверцам Второисайи преклонение перед Киром Великим, «орлом с Востока» и ниспосланным волею небес мессией, с полной очевидностью указывают на источники его вдохновения.

Осложняет ситуацию следующий век, эпоха Геродота и Ксенофонта. Оба выдающихся античных историка ничего не слыхивали ни о Зороастре, ни о доктрине Гат. Впрочем, все, что Геродот знал о верованиях Персиды, на удивление близко Ясне Семи глав, а его рассказ о мидийских магах словно извлечен непосредственно из Видевдата.

Положение резко меняется в царствование Артаксеркса II (404—359 гг. до н. э.). При нем Эллада наперебой заговорила об архимаге и крайнем дуалисте Зороастре, о его тайной мудрости, поучениях царям, его сочинениях, его последователях и т. п. и т. д. Кроме того, в обиходе ахеменидской знати еще раньше стали появляться сугубо зороастрийские имена с элементами острохарактерной лексики Гат в их составе. Таким именем Пишишьяотна, в греческой передаче Писсуфн, был, в частности, наречен будущий сатрап Лидии, двоюродный дядя царя Дария II. Источники застают его уже при всех регалиях наследнической власти за несколько лет до 440 г. до н. э.

Общий контекст всех источников второй половины I тысячелетия до н. э. вынуждает вслед за авторитетами французской школы в лице А. Мейе, Э. Бенвениста, Ф. Кюмона, Ж. де Менаше, М. Моле и других предполагать, даже настаивать, что зороастризм V—IV вв. до н. э. отнюдь не был всеобщей и тем более официальной религией Ирана, а лишь узким сектантским течением<sup>16</sup>. Недаром самый рьяный в Элладе апологет зороастризма Евдокс Книдский назвал его полезнейшим учением *inter sapientiae sectas* (среди сект, взыскующих истины). Имеются большие основания думать, что и потом, при Сасанидах, положение оставалось почти таким же. Мусульманские авторы дружно вторили Евдоксу Книдскому. Для них собственно зороастризм оставался сектой, одним из минимум трех различных

направлений иранской религиозной жизни. Согласен с этим и пехлевийский Денкарт, а ведь его сочинили два зороастрийских «папы», первосвященники ортодоксальной общины. Им было лучше знать действительное состояние дел в стране. К несколько более раннему времени, чем итоговая редакция Денкарта, относится первостепенной важности заявление другого пехлевийского текста, так называемого «Завещания Ардашира». В нем утверждается, что в истории Ирана не было такого периода, когда бы глава церкви, преемник Зороастра, как мы помним, не оспаривал бы права на полноту политической власти у царствующей династии.

Другими словами, на умонастроения масс, рядовой паствы Авеста никакого влияния оказывать не могла. Уже тогда, точно так же, как ныне, они довольствовались устным преданием общего с Протоавестой происхождения, но без тонкостей оппозиционной к нобилитету идеологии жречества. Тот же Денкарт (ДкМ 455.11. и 459.10) уже не скрывал, что «язык Авесты загадочен и неведом». Таким же он казался еще раньше Павсанию (V.27.5—6) и компиляторам Талмуда в III в. н. э. Последние даже издевались над тем, что маги сами уже не понимали смысла произносимых ими же молитв.

Из внешних источников перед рубежом нашей эры решающее значение истари отводится Страбону. Он застал в уже готовом виде ритуал модернизированной Ясны с отдельными жертвоприношениями стихиям огня и воды под крышей святилища, чего не было ранее, в V—IV вв. до н. э. Достоверность обрисованной им культовой практики вытекает из ее принципиального тождества с нынешней парсийской в корреляции один к одному. Это значит, что современный парсизм в ритуальном аспекте не претерпел заметной эволюции с раннепарфянского времени, а сасанидское религиозное возрождение — не более чем благочестивый миф.

Под сокрушающей железной пятой ислама в VII в. н. э. пала не только династия Сасанидов, но и соглашательский клир на ее службе, «магулаты Ормазда», предавшие враждебному забвению имя и доктрину пророка, якобы злостного шарлатана, по характеристике государственных annalov, выписки из которых попали в руки Агафия (II.24). Иными словами, пали социальные и культурные преграды между рассеянными и организационно обезглавленными позднезороастрийскими общинами и мифологическим к тому времени Зороастром. Правда, верующих все равно не допускали к Авесте, да и понять ее при отдельных нарушениях некогда строжайшего запрета уже было некому, но зато каждый член общины, пусть и неграмотный, стал наследником пророка. Чем фантастичнее вскипали домыслы вокруг полубожественного Зороастра, тем значительнее казалась причастность к его речениям, сколь угодно фальсифици-

рованным. Начали раздаваться речи о «хорошей» Авесте и о «плохой» (шайастне-шайаст, 9.10). Это знак усиленной работы над средствами культурного самосохранения при неблагоприятных внешнеполитических обстоятельствах. Очень жаль, что нам известна только одна Авеста из нескольких соперничавших, как, к слову, и одна Ригведа из минимум двадцати одной ее редакции.

Разгром церковной иерархии, т. е. уязвимого нервного узла, оказался своего рода благом для духовной автономии средневекового зороастризма и поворота его к насущным потребностям рядовых общинников. С прорастанием корней вероучения глубже в народную психологию закономерно возросла его живучесть после трагического конца староиранской цивилизации. Тот прежний, кастово замкнутый и схоластически изощренный зороастризм доисламской эры потому и рухнул без особого сопротивления, что за него мало кто стоял.

Утрата национального и религиозного суверенитета в Иране VII—X вв. естественно повлияла на существо зороастризма, хотя внешние его формы остались теми же, что при Страбоне. Низвергнутый с высоких уровней престижной идеологии, он распался на мелкие очаги, как бы осел на самое дно непритязательной повседневности, совпал с мелочной бытовой ритуальстикой. С иной стороны тому способствовало вымирание живой традиции Гат. Их содержание окаменело до полной непроницаемости. Распевались Гаты только ради магического эффекта их чудодейственных звуков.

Главной чертой постсасанидского зороастризма явилось его немыслимое для Зороастра слияние с культом предков. Собственно Гаты и вся литургическая Авеста загадочным образом для древнего мира игнорировали культ предков, первооснову всех иных существовавших тогда вероучений. Это было определено как-то увязано с тем, что Авеста — опять в вопиющем контрасте со всеобщей типологией древности — изображала институты духовной и светской власти в полном отрыве от родоплеменной структуры социума, от общины, ориентируясь только на эмансипированное сознание индивида. Сообразно этому и литургию правили вне общины, только для жреческой потребности. Всемогущим предкам, в Лациуме и в законах Ману более значительным, чем сами боги, в зороастризме делать было нечего, ибо судьбы мира вершились в этически просветленном сознании индивида, как на том стоял сам Зороастр, либо же чародеями магического ритуала, саошьянтами-жрецами, как учила Младшая Авеста. Вкратце, предельная идеологическая специализация Ясны и ее повелителей упраздняла нужду в молитвенных обращениях к духовным ценностям традиционной общины, первое место среди которых всегда занимал культ предков.

Но для рядового общинника круг родовых связей держал-

ся тогда и стоит ныне именно на культе предков. Ему не могло быть особого дела до бормотания жрецов на неведомом для них же языке за глухими стенами храмов огня. С потусторонним миром его связывали отнюдь не те жреческие претензии на эсхатологическую переделку неудовлетворительной социальной действительности, что изъевлял сам Зороастр (Ясна 30.9a), но память об ушедших туда отцах и дедах, тех, к кому и сам он должен был вскоре примкнуть.

Разгром завоевателями жреческой верхушки и ее твердынь в Раге, Парсе, Хорасане, Балхе оставил рядового общинника наедине с дорогими ему предками. Больше не у кого было искать защиты и поддержки в трудную пору, когда слово Зороастра обратилось в пустой звук, а «зороастры» текущего момента лишились если не головы, то средств воздействия на общину. Тогда-то, в годину невзгод, попранные было теократией предки явились во всей былой славе и завладели наследием Зороастра. При Сасанидах еще помнили, что зачитывать Гаты над покойником почему-то нехорошо, но теперь душа праведника трое первых суток по смерти непрерывно распевает Гату о встрече с Вохуманом (Ясна 43). А душа нечестивца скорбно исполняет «Гату отчаяния» (Ясна 46), ту, что начинается со слов «куда бежать?». Так Гата Уштавайти вошла в репертуар культа предков наших дней.

Если прежде средоточие религиозной жизни удерживалось князьями церкви недостижимо высоко над общиной, то теперь оно стало зависеть от пятикратного зачитывания в день обязательных молитв каждым верующим и от скудной оплаты сельским жрецам за отправление брачных церемоний и похоронных обрядов. Раньше у жрецов водились совсем иные, подчас изрядные доходы, как это застал в IV в. н. э. Аммиан Марцеллин; особой нужды считаться с неграмотными общинниками и с душами их голодных предков, требовавшими мяса в дни поминовения, тогда не было. Это лишь мешало бы жрецам тешить себя домыслами о низвержении «отродий Лжи» и о личном общении с небожителями, претензия на что записана в Висперезде (1.9). Но стоило церкви лишиться экономических привилегий и встать на постой к общине, как тотчас же пришлось снизить и до общинных идеологических потребностей, несущественных для Зороастра, но зато на диво прочных, неистребимых, как сама жизнь, как огонь и вода, ее свидетельства.

На этом скромном уровне бытовой ритуалистики зороастризм, когда-то пленявший своей теоретической изощренностью Платона и Аристотеля, теплится по настоящий день. От тех времен в нем уцелели, пожалуй, достаточно высокие требования к моральному облику личности в этой «первой» жизни, к неукоснительной чистоте души и тела, ради чего справляется большинство сохранившихся от прошлого обрядов<sup>17</sup>. Их дейст-

венность простирается в сознании верующих на всю природу, арену постоянного противоборства между добром и злом, о чем поведано в 43-й главе пехлевийского трактата Меног-и Храт, кстати, почти теми же словами, что в посланиях апостола Павла (Еф., 6.14—17).

В полусумраке чадных молелен еще пылают на алтарях священные огни и звучат те же, что две тысячи лет назад, заклинания облаченных в белое жрецов. Но смысл их неведом, либо толкуется заново. Если к литургии допускаются миряне, они порознь бормочут молитвы, какие знают. Коллективное распевание общих сакральных текстов не принято, в чем лишний раз сказывается установка зороастризма на индивидуальное общение верующего с божеством и персональную ответственность каждого за его личные деяния. Но празднества веры справляются вместе, в том числе ритуальные трапезы того же рода, из каких возник сам институт Ясны. Таково любопытное возрождение первобытной архаики при смене социальных устоев религии, исторически вторичная актуализация исходных форм в развитии массовых верований на новом витке эволюции.

Историко-культурные изменения зороастризма не просто глубоки. Сколько бы ни отрицали это апологеты парсизма, они необратимы. Вкладчику крупных капиталов совсем нехвати не-медленное пришествие мессии и Страшный суд. Этого теперь боятся, а не алчут, как Зороастр. В большом почете искупительные молитвы и покаяния, неведомые пророку. Обычно это вариации на темы Ясны 57.25: «...о, дивный праведный Срош! Охрани нас в двух этих жизнях, в двух этих мирах, в сем мире телесном, в том духовном...». Такими пассивными упованиями пропитан весь нынешний парсизм, в чем его эволюция закономерно следует за настоящими мировыми религиями. Все они отошли от начальных установок Зороастра, Будды, Христа с упором на принцип внутренней психологической борьбы добра со злом в каждом отдельном сознании, на идейную убежденность и потребность в обязательности личного духовного противостояния силам тьмы и нечестивости. Слабому духом большинству эти заповеди так называемого узкого пути спасения во все времена были не по плечу, оно предпочитало широкий путь с чудесным вмешательством извне какого-нибудь божества, на чью долю перекладывались тяготы непосильной для людей войны со злом. Измену подлинным учениям своих пророков мировые религии маскировали их обожествлением. Выпала эта участь и Зороастру.

Под гнетом религиозной нетерпимости часть зороастрийцев мелкими группами покинула Иран в VIII—IX вв. Мало помалу беглецы перебрались на западное побережье Индии, укоренились там, их община постепенно разрослась и относительно благоденствует. Довольно строгая эндогамия способствовала

консервации расово-антропологического типа пришельцев, а также их культурно-бытового уклада. Тем не менее многовековое общение с инокультурным окружением дало знать о себе переходом индийской общины зороастрийцев на язык гуджарати, отдельными штрихами повседневной обрядности. Так, издревле полагалось молиться лицом на юг, спиной к северу, стороне обитания нечистых сил. Иранская община, или гебры, и сейчас следует этому правилу, но индийская, или парсы, поменяла ритуальную ориентацию по индуистскому образцу с юга на север. Гебры вопреки настояниям пророка «не губить скот» продолжают практику ритуальных закланий коров и быков, но в Индии этого давно уже нет. Там допускаются жертвоприношения только коз и овец. Священного для древних общин кровнородственного брака в крайних его формах теперь избегают в обеих странах, причем парсы отказались от него совсем. В своих научных публикациях они даже пытаются объявить существование этого неприглядного брачного обычая стихийным заблуждением европейской науки. Однако более консервативные гебры еще лелеют этот идеал старины, правда, в подновленном и лишенном непосредственного поощрения прямого инцеста виде. У них кровнородственные браки дозволены между двоюродными братьями и сестрами. На более близкие степени родства данный обычай уже не распространяется.

За неприязнательностью современных форм религиозной жизни зороастрийских общин, в большей мере иранских, подчас обнаруживаются поразительные архаизмы и красочные пережитки, из которых явствует, что история реального зороастризма основательно извращена Авестой и пехлевийскими книгами. В живых поныне ритуалах иранских гебров выявились многочисленные признаки их культовой ориентации не на Ахура-Мазду, а на Митру как на главное лицо в пантеоне<sup>18</sup>. Эту-то самую черту пылко осуждал пророк (Ясна 32, четные строфы после восьмой) в весьма жестких выражениях. Но его же собственные последователи, конечно, не отдавая себе в том отчета, сейчас попирают этот завет. Призывы Зороастра отступить от кровопролитных закланий неповинного скота в угоду не названному, но подразумеваемому им Митре оказались гласом вопиющего в духовной пустыне. С другой стороны, тщательно маскируемый литургической Авестой приоритет Митры очевиден в общем наименовании всех зороастрийских храмов огня прошлого и настоящего *dar-i Mihr* («врата Митры»). Несколько озадачивающая грубой прямоотой дань этому приоритету принесена в первых строках третьей главы Видевдата. На риторический вопрос пророка к Мазде о том, где наиболее всего счастлив дух обожествленной земли, вседержителя унижительным для него образом заставляют ответить: «Там, где превышаете всего чтут Митру». Вложить столь демонстративную тираду с

умалением достоинства Мазды в его собственные уста можно было только намеренно.

На протяжении тысячелетия с лишним две общины, персидская и индийская, жили разобщенно, поддерживая эпизодические контакты. Поначалу из Ирана присылали священные книги и комментарии к ним, а то и наставников в делах веры, но к XVIII в. положение изменилось. В утомительной борьбе за культурно-идеологическое выживание зороастрийцам Ирана не доставало сил и возможностей для поддержания традиции на былом уровне. Тем временем их парсийские собратья в Индии освоились с методами европейской ориенталистики и мало-помалу углубились в научную разработку запутанных проблем историографии их собственного вероучения. Жречество Йезда и Кирмана уже не пыталось скрывать прискорбного неведения узловых проблем древнего и современного зороастризма. В конце XIX и начале XX в. оно без стеснения отсылало любопытствующих зарубежных путешественников и востоковедов за необходимыми разъяснениями прямо в Бомбей, как это было рекомендовано известному биографу Зороастра американцу Э. Джексону. Да и поныне именно в Бомбее сохраняется главный очаг зороастрийской канонической экзегезы. Примерно так же не преуспели «у себя» буддизм и христианство, тоже укоренившиеся на чужих поначалу культурно-исторических почвах.

Сейчас с обострением религиозной нетерпимости в Иране для местной зороастрийской общины вновь наступили трудные времена. Изнутри устойчивость традиции начинает разлагать молодое поколение. Ему не по душе священные для старших обрядовые установления, вроде нескончаемых и, видимо, нудных очистительных ритуалов, обязательного ношения белой рубахи и старинного препоясания, запрета употреблять табак. По множеству причин ускоряется заметная уже на глаз перестройка сознания общины, под угрозой ее вековые институты. Есть, чем тревожиться и столпам более благополучной парсийской общины. Ее тоже сотрясают беспокойные ритмы современности и разъедает ползучая американизация бытового уклада. Правда, до серьезных кризисов еще далеко, да и сам зороастризм, что он не раз доказывал, все же весьма живуч, иначе не было бы нужды писать о нем. Но в Иране, на его изначальной родине, судьбы этой своеобразной идеологии как будто почти сочтены, если только на них не повлияют какие-нибудь новые социально-политические факторы.

Йезиды и мандейцы. Помимо собственно зороастризма и митраизма, двух наиболее цельных и специфичных своих проявлений, древнеиранская религиозная мысль выразила себя в доктрине Мани и прочих сектантских учениях, частью доживших до нашего времени. На севере Ирака в горах Курдистана их представляют йезиды, а на юге этой же страны — мандейцы.

Отдельные группы тех и других отмечены на прилегающих территориях Ирана. Происхождение обеих сект совершенно различно и подернуто сумраком исторической неопределенности. Общее же у них то, если учитывать главное, что те и другие не знают ничего достоверного о своем прошлом, почти целиком неграмотны, их священные книги в отличие от Авесты не употребляются для целей ритуала и потому религиозной нормы почти не обуславливают.

Всеобщую известность йезидам снискало поклонение сатане. Обычно их так и зовут почитателями дьявола<sup>19</sup>. Сам термин «йезид» носителями культуры не употребляется, это арабское иноназвание. По одной версии, оно повелось от халифа Язида ибн Муавии, по другой — от персидского топонима Йезд, по третьей — от среднеиранского *yazd*, *yazdan* («божество»). Говорят йезиды на курдском диалекте с примесью арабских и персидских слов, но этнически курдами себя не считают. Численность общины достигает 60 тыс. человек, их основным занятием является земледелие.

Если наставники верующих более или менее грамотны, то прочие члены этого религиозного сообщества чтению и письму не обучены, содержания священных книг совсем не знают и даже не слышат: читать что-либо из этих книг на сходках общины не полагается. Подобно Авесте йезидское писание служит вместилищем потаенной жреческой премудрости, ручательством сакрального права наставников отправлять земную власть. Магия письма освящает социальные претензии духовной верхушки и оберегает их от приобщения к ним тех, кому надлежит повиноваться. В главной из этих книг по названию ал-Джалва от имени всевышнего утверждается: «Я существовал до [начала времен], существую ныне и пребуду до конца времени... Во всех деяниях, кои приписываются иноверцами злему началу, участвовал и я... Прочие боги не в силах помешать мне или противиться моим предначертаниям. Книги, что пребывают в руках инаковерующих, хотя бы и написанные пророками или апостолами, уклоняются от истины, греховны, искажают суть вещей. Ты можешь убедиться, что каждая из них отрицает другую... Я наставляю на путь истинный без помощи книги...»

Космогонические легенды йезидов собраны в другом сочинении, так называемой Черной Книге. Там повествуется, как в начале веков бог сотворил из своей собственной души «белый перл», зародыш бытия. Потом был создан ангел Исраил, он же «князь тьмы», и воплощен в облике павлина. Изображение сатаны-павлина можно найти почти в любом йезидском доме. Имя ему Таус Малик (Всеобщий Повелитель), он распоряжается течением событий в сем дольном мире, насылает и отвращает, если задобрить его молитвою, болезни, напасти всех мыслимых видов, грехи и т. п. Как видим, Таус Малик — тварь



и агентура божья, отнюдь не супостат творцу, поэтому его родоначальнику и приписана декларация о причастности ко всем деяниям злого начала. Тут с жесткой определенностью, даже демонстративно, изложена расстановка того же типа, что глухо подразумевается, как это чувствуют парсы, в Гатах Уштавайти и Спентамайнью, да и в Ясне 19, где всевышний изображен отцом «двух духов изначальных», включая «менее благодетельного», т. е. Ангро-Майнью (Ахримана). Словом, йезиды продолжают незапамятные традиции иранского дьяволопоклонничества, которому одно время был предан сам царь царей Ксеркс вместе со своей супругой Аместридой (Геродот, 7.43 и 114) и которое клеймили авторы Денкарта полтора тысячелетия спустя. А птичий облик Таус Малика как будто наследует древнеавилонским обыкновениям наделять демонов крыльями и перьевым покровом. Поклоняться таким птицеподобным божествам запрещало ветхозаветное Второзаконие (4.16—17): «Дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений... птицы крылатой, которая летает под небесами...»

Надежные упоминания секты йезидов начинаются с 1167 г., но она несомненно старше, возникнув до арабского завоевания. До каких-либо новейших открытий сложившиеся в науке представления о ней едва ли претерпят большую ревизию. Зато недавние эпиграфические находки заметно обогатили историю мандейства, единственной в наши дни настоящей гностической секты из десятков некогда существовавших<sup>20</sup>. Самые ранние сведения о ней теперь надежно относятся к III в. н. э., а предположительно — ко II в. Подобно многим иным гностикам мандейцы превыше всего уповают на обряд крещения непременно проточной водой как на главное условие спасения души на том свете. Поэтому Иоанн Креститель считается у них пророком, тогда как в Иисусе они видят еретика и лжеучителя, повинного, между прочим, в том, что он выдал профанам эзотерическое таинство веры. Мандейское жречество, как бы подражая зороастрийскому, оберегает сакральное наследие от мирян передачей его внутри священнических родов «из уст в уста» в духе предписаний Яштов (4.10 и 14.46). Кроме того, оно приписывает себе оккультное умение проричать будущее по гомону вороньих стай, по цвету и форме облаков, по треску углей.

В жреческом предании нет никакой фигуры провозвестника веры. Бируни относил Зороастра к одному из локальных течений мандейства, но по каким причинам — сказать трудно. Оснований типологического плана для сближения доктрины Гат и вообще Авесты с гностицизмом вполне достаточно, о чем, по всей видимости, великий ученый знал или догадывался хотя бы интуитивно. Например, любая оговорка или техническая ошибка в отправлении мандейской литургии воспринимается как трагически гибельная, из чего нетрудно понять, что данный

обряд развился на той же древнейшей основе, что и зороастрийская Ясна. Мандейцы тоже не оказывают почтения планетам, хотя все иные идеологии Востока, кроме зороастрийской, признавали в них благое начало. Все это относится и к духам тьмы, завладевшим умами йезидов. Вместе с последователями Зороастра мандейцы рьяно отрицают безбрачие, хотя остальные гностики смотрели на него благосклонно, в том числе и Мани. В согласии с учением Гат превозносятся животворящие силы, особенно персонификация Великой Жизни, довольно туманное понятие, ради пушей загадочности и непостижимости выраженное безличным множественным числом. С той же целью творца описывают только отрицательными предиктами: он недоступен пониманию, неантропоморфен, недостижим, неизобразим. Все эти определения содержатся и в Авесте, но в соседстве с некоторыми позитивными.

На молитве и перед смертью мандейцу полагается взирать на Полярную звезду. Солнце рисуется верующим как золотая ладья, в ней два благодетельных гения света Зарун и Шамиш (-месопотамский бог солнца Шамаш, семитский двойник индоиранского Митры) пересекают небесный свод. Отдельно от них олицетворяется Свет вообще как таковой, как элемент мироздания и жизнеутверждающее начало, изъясняющее себя в огнях любого рода. Весь космос предстает мирозерцанию общины живым мыслящим существом с даром речи, что по отдельности свойственно его стихиям: воде, земле, огню, атмосфере, светилам.

Незапамятные предки мандейцев якобы спустились на юг Двуречья откуда-то с севера. По данным эпиграфики вероятнее, что они вышли из Палестины или Трансиордании, затем на самом деле оказались где-то к северу от Антиохии и там попали под влияние известного гностика Менандра. Именно он навязал мандейцам доктрину сотериологического крещения. Потом они сместились на восток, в междуречье Евфрата и Тигра, в лоно древнейших цивилизаций, и там осповательно приобщились к тысячелетнему наследию местных культур. Тому же Бируни мандейство казалось смесью учения магов и иудаизма, за который он, судя по всему, принял старосемитскую культуру Месопотамии. Впрочем, касательно магов он так или иначе был прав, тем паче что в его время, не говоря уже о более раннем, типология зороастризма ощущалась в мандействе, конечно, куда явственнее, чем сейчас.

Если это трудно уловить непосредственно из содержания мандейских текстов, большинство которых не старше XVI в., то помимо сказанного о том свидетельствуют мелкие, но примечательные частности. До сих пор неграмотная община благоговейно одухотворяет священные книги и списки, словно живые существа. Дело не в одной магии письма. Каждое письменное

изложение наделяется особым духом-покровителем. Не так важно уметь читать, как знать порядок молитвенных обращений к этим духам. Остальное они сделают сами. Гении сакральных текстов общины явно одного происхождения с зороастрийскими фраваша, незримыми покровителями «всех творений Спента-Майнью». Фраваша имелись не только у живых созданий, но и у неодушевленных предметов вроде гор, полей, жилищ всяческих классификационных систем, у родовых поселков, у дорог и, конечно, у культового инвентаря, включая священные книги. К тому же раньше гении письменных текстов населяли месопотамские верования, откуда скорее всего заимствовалась общая концепция фраваша. Далекое эхо речений Зороастра напрашивается также из запрета употреблять для письма пергамент, ибо для этого губили много скота, в чем пророк видел особый грех. Писать полагалось на папирусе или на медных и свинцовых полосах.

Главная книга мандеев Гинза Рба (Великое Сокровище) осенена святостью предания, но мало что дает для исторических разысканий даже в сугубо культовой части, поскольку вместе с прочими мандейскими текстами к отправлению старинных ритуалов ее не привлекают. Строго говоря, собственно мандейских текстов, если вникнуть, вообще не существует. Термин *mandaiia* обозначает одних только поголовно неграмотных мирян. Жрецы от них обособлены и называются иначе — *nasuraiia*, т. е. «назарейане». Откуда повелось такое прозвище, пока неизвестно. Важнее, однако, что книжная мудрость присуща одним лишь «назарейанам», тогда как их паства, собственно «мандейцы», во все времена обходилась без нее.

Иначе говоря, у мандеев, точно как у зороастрийцев, но в отличие от привычной для нас культурно-исторической ситуации в буддизме, христианстве, исламе, массы верующих не допускались к письменной версии писания. Их чаяния удовлетворяло текучее, даже аморфное, устное предание, отчасти подправленное краткой выборкой обязательных молитв.

Знакомую нам нынешнюю Авесту выбрало из Большой и перекomпоновало для нужд магически действенной ритуалистики ущемленное историей жречество, дабы использовать ее в идеологических целях, в активной политической борьбе против «отродий Лжи», чего ни йезидам, ни мандейцам не требовалось. Социальные противоречия в их сектах не достигали тех же масштабов, что в зороастрийской, на установление общенациональной теократии они совсем не покушались. По тем же причинам у них нет нужды в героизированном образе первооснователя веры вроде Зороастра, в нормативной модели общественного идеала. Наша литургическая Авеста тем и отличается от йезидских или мандейских писаний, что представляет собой вторичную выжимку узко целевого назначения с задачей воз-

действия на общество и на идейных противников от имени зороастрийского понтификата, каждый очередной глава которого официально выступал наследником Зороастра и по меньшей мере оппонентом династической идеологии. Прослышать в ней глас народа можно, наверное, разве что в таком же экстатическом трансе, в каком Зороастр воочию узрел господя, неизобразимого и невидимого даже для прочих небожителей, чем авторы данных пассажей (Ясна 31—43) поставили их ниже пророка.

Конечно, времена меняются, современные дастуры уж не помышляют всерьез о торжестве теократии и зачитывают куски из Авесты единственно ради предполагаемой в них магической потенции, дабы отвратить повседневно зло, отнюдь не вселенское или политическое. С начальным их смыслом они не в ладах подобно «назарейнам». За смирением гордыни былого зороастризма, его опрочением и поворотом к общинному быту закономерно последовала исторически новая близость к несложной типологии одного уровня с йезидской или мандейской. Теперь сходства, пожалуй, не меньше, чем заметных когда-то различий, особенно сходства культурно-социологического. Все три общины обратились в идеологические и этнографические заповедники-изоляты на пепелищах ископаемых вероучений. Зато наука еще может наяву заглянуть в глубь давно прошедших веков и хотя бы фрагментарно восстановить исторические связи между архаикой и настоящим, в том числе оценить наш культурный долг былым поколениям. Если немного поступиться органическим уже для нас всех европоцентризмом и снисхождением к якобы неглубокой экзотике старого Востока, из раздумий над этим долгом можно будет даже извлечь некоторую пользу.

<sup>1</sup> Carnoy A. The Religion of the Avesta. L., 1911; Masani R. P. Le zoroastrisme. Religion de la vie bonne. P., 1939; Varenne J. Zarathushtra et la tradition mazdéenne. P., 1966; Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.

<sup>2</sup> Henry V. Le parsisme. P., 1905; Duchesne-Guillemin J. Symbolik des Parsismus. Stuttgart, 1961.

<sup>3</sup> Bidez J., Cumont F. Les images hellénisées. T. I—II. P., 1938.

<sup>4</sup> Thieme P. Vorzarthustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra.—ZDMG. 1957, Bd. 107, № 1, c. 67—104.

<sup>5</sup> Bartholomae Chr. Die Gathas und heiligen Gebete des altiranischen Volks. Halle, 1879; Insler S. The Gathas of Zarathustra. Leiden, 1975.

<sup>6</sup> Alfarc P. Zoroastre avant l'Avesta.—RHLR. 1921, t. 7, c. 1—32.

<sup>7</sup> Lincoln B. The Ferryman of the Dead.—The JIES. 1980, vol. 8, № 1/2, c. 41—59.

<sup>8</sup> Molé M. Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le mazdéisme.—RHR. 1960, t. 157, № 2, c. 155—185.

<sup>9</sup> Herzfeld E. Die Religion der Achaemeniden.—RHR. 1936, t. 113, № 1, c. 21—41; Whitley C. F. The Date and Teaching of Zarathustra.—Numen. 1957, IV, № 3, c. 215—227.

<sup>10</sup> Reitzenstein R. Plato und Zarathustra.—Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925. Lpz., 1927, c. 20—37; Koster W. J. W. Le mythe de Platon, de

Zarathoustra et des Chaldéens.— *Mnemosyne*. 1951, suppl. 3.

<sup>11</sup> *Schobel Ch.* Recherches sur la religion première de la race indo-iranienne. P., 1872; *Wikander S.* Die Religion der Indogermanen.— *Religion och Bibel*. 1961, vol. 20, c. 3—13; *он же*. Myth in Indo-European Antiquity. Berkeley, 1974.

<sup>12</sup> *Dhalla M. N.* Zoroastrian Civilization. N. Y., 1922; *Gray L. H.* Missions (Zoroastrian). Edinburgh, 1915, c. 749—751.

<sup>13</sup> *Molé M.* La naissance du monde dans l'Iran préislamique.— *Sources orientales*. T. I. P., 1959, c. 299—328.

<sup>14</sup> *Humbach H.* Bestattungsformen im Videvdad.— *KZ*. 1961, Bd. 77, c. 99—105.

<sup>15</sup> *Smith M.* Issaiah and the Persians.— *JAOS*. 1963, vol. 83, № 4, c. 415—421.

<sup>16</sup> *Menasce J. de.* L'église mazdéenne.— *Cahiers d'histoire mondiale*. 1955, t. V, № 2, c. 554—565.

<sup>17</sup> *Zaehner R. C.* The Teachings of Magi. L., 1956.

<sup>18</sup> *Hinnells J. R.* The Iranian Background of Mithraic Iconography.— *Commemoration Cyrus*. Vol. I. Leiden, 1974, c. 242—250; *Bianchi U.* Zaman i Ohrmazd. Torino, 1958; *Gnoli G.* Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione.— *Annali*. 1963, vol. 13, c. 163—193.

<sup>19</sup> *Mingana A.* Devil Worshippers: their Beliefs and their Sacred Books.— *JRAS*. 1916, № 3/4, c. 505—526; *Lescot R.* Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar. Beyrouth, 1938.

<sup>20</sup> *Drower R. S.* The Mandaeans of Iraq and Iran. Oxf., 1937; *Widengren G.* Die Mandäer.— *Handbuch der Orientalistik*. Bd. VIII. 2. B., 1961, c. 83—101; *Huth O.* Das Mandäerproblem.— *Symbolon*. 1962, Bd. 3, c. 18—38; *Yamauchi E.* The Present State of Mandaean Studies.— *JNES*. 1966, vol. 25, c. 88—96.

## РЕКОМЕНДАТЕЛЬНЫЙ СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ЧТЕНИЯ

*Asmussen J.* Die Verkündigung Zarathustras im Lichte der Religionsgeschichte.— *Temenos*. 1970, Bd. VI, c. 20—35.

*Benveniste E.* The Persian Religion According to the Chief Greek Texts. P., 1929.

*Boyce M.* A History of Zoroastrianism. Vol. I—II. Leiden, 1975—1982.

*Boyce M.* Zoroastrians, their Religions, Beliefs and Practices. L., 1979.

*Carnoy A. J.* Zoroastrianism.— *ERE*. 1921, XII, c. 862—868.

*Carnoy A. J.* La religion de l'Iran.— *Histoire des religions*. T. 2, P., 1954, c. 219—271.

*Colpe C.* Zarathustra und der frühe Zoroastrismus.— *Handbuch der Religionsgeschichte*. Bd. II. Göttingen, 1972, c. 319—357.

*Darmesteter J.* Ormazd et Ahriman. P., 1877.

*Duchesne-Guillemin J.* Zoroastre. P., 1948.

*Duchesne-Guillemin J.* Ormazd et Ahriman. P., 1953.

*Duchesne-Guillemin J.* La religion de l'Iran ancien. P., 1962.

*Dumézil G.* Naissance d'archanges. P., 1945.

*Eliade M.* Histoire des croyances et des idées religieuses. T. I. P., 1976 (Zarathustra et la religion iranienne — c. 316—347).

*Gnoli G.* Zoroaster's Time and Homeland. Naples, 1980.

*Hartman S.* Der grosse Zarathustra.— *Orientalia Suecana*. 1965/1966, vol. 14/15, c. 99—117.

*Henning W. B.* Zoroaster: Politician or Witch-Doctor? Oxf., 1951.

*Jackson A. V. W.* Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran. N. Y., 1919.

*Lincoln B.* The Myth of the «Bovine's lament».— *The JIES*. 1975, vol. 3, № 4, c. 337—362.

*Lommel H.* Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt. Tübingen, 1930.

*Meillet A.* Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta. P., 1925.

- Moulton J.* Early Zoroastrianism. L., 1913.
- Nyberg H. S.* Die Religion des alten Iran. Lpz., 1938.
- Pettazzoni R.* La religione di Zarathustra. Bologna, 1921.
- Rudolph K.* Zarathustra — Priester und Prophet.— Numen. 1961, Vol. VIII, № 2, c. 81—116.
- Söderblom N.* La vie future d'après le mazdéisme. P., 1901.
- Tavadia J. C.* Zur Interpretation der Gathas des Zarathustra.— ZDMG. 1950, Bd. 100, № 2, c. 205—245.
- Tavadia J. C.* From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology.— ZDMG. 1953, Bd. 103, № 2, c. 344—353.
- Unvala J. M.* Observation on the Religion of the Parthians. Bombay, 1925.
- Valli L.* Der religiöse Dualismus und die Lehre Zarathustras.— Archiv für systematische Philosophie und Soziologie. 1927, Bd. 30, № 1/2, c. 14—37.
- Winston D.* The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a Review of Evidence.— History of Religions. 1966, vol. 5, № 2, c. 183—216.
- Windischmann F.* Zoroastrische Studien. B., 1863.
- Zaehner R. C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. N. Y., 1961.
- Zarathustra Wege der Forschung.* Bd. 169. Darmstadt, 1970.

## СОВРЕМЕННЫЙ ИУДАИЗМ

Иудаизм — одна из древнейших религий мира. Ее основные представления, складывавшиеся на протяжении многих столетий, включают в себя догматы о боге Яхве, «богоизбранности» евреев, приходе божественного посланника — мессии, загробной жизни и бессмертии души.

Апологеты иудейской религии отстаивают «исключительный» характер этой конфессии и ее «универсальную значимость» для всего человечества. «Обоснование» подобных претензий связывается с утверждением о якобы изначально присущем иудаизму монотеистическом содержании, т. е. о неизменной вере в единого бога. Современные иудейские теологи утверждают, что монотеизм является «естественным выражением» национального духа Израиля. «С момента своего возникновения, — говорят они, — еврейский народ был одарен особенной ориентацией разума и сердца, которая привела его к монотеистическим понятиям и представлениям»<sup>1</sup>. Те же теологи, которые не могут не признать наличия политеистической стадии в развитии иудейских представлений, чтобы все-таки спасти идею изначального единобожия прибегают к помощи богословской теории прамотеизма, утверждающей, что иудаизм вначале был монотеистическим и только потом, в результате «природной греховности» людей и отпадения их от единого бога, приобрел временный политеистический характер.

В последние годы некоторые западные апологеты иудаизма пытаются «обосновать» идею изначальноности монотеизма и таким образом: они неправомерно отрывают и даже противопоставляют теологию и религию и говорят, что именно теология ответственна за извращение иудейских монотеистических представлений. «На протяжении своей долгой истории, — утверждает религиозный автор Унтерман, — иудаизм всегда сохранял приверженность вере в единого бога. Однако смысл этой веры и теология, которая выражала его в различные периоды, заметно противоречили друг другу»<sup>2</sup>.

Развитие иудейских представлений не отличалось принципиально от тех процессов, которые происходили в других рели-

гиях. Об этом определенно свидетельствуют исторические факты. Следует отметить также, что претензии на исключительность сплошь и рядом используются представителями иудейского клерикализма в западных странах и в первую очередь в Израиле как для осуществления диктата в отношении верующих и секуляризованных слоев евреев, так и для оправдания экспансионистской, шовинистической политики сионистских кругов.

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ИУДАИЗМЕ

Иудаизм — религия, распространенная в основном среди евреев. Он возник во II тысячелетии до н. э. на базе политеистических верований и обрядов кочевых еврейских племен Северной Аравии, а после завоевания ими в XIII в. до н. э. Ханаана (древнее название Палестины) впитал в себя религиозные представления местных земледельческих народов. Культ Яхве, бога племени Иуды (отсюда — иудаизм), сыгравшего главную роль в становлении древнееврейского государства в начале X в. до н. э. и выдвинувшего из своей среды династию первых царей, постепенно превратился в общегосударственный генотеистический культ, а впоследствии — через супрематеизм<sup>3</sup> — в культ единого бога, управляющего миром.

Монотеистический культ — в отличие от того, что утверждают апологеты иудаизма, — относительно широко стал проявляться только в условиях диаспоры, когда «иудейство, рационалистически вульгаризированное благодаря смешению и общению с неевреями и полуевреями, дошло до пренебрежения ритуальными обрядами, до превращения прежнего исключительно еврейского национального бога Яхве в единственно истинного бога, творца неба и земли...»<sup>4</sup>. Следует отметить, что самые ранние тенденции «денационализации» генотеистического культа Яхве проявились уже в эпоху гибели древнееврейских государств Израиля и Иудеи (VIII—VI вв. до н. э.) и особенно в период так называемого вавилонского плена (586—538 гг. до н. э.), в течение которого евреи находились в тесном общении с другими народами. Эти тенденции наиболее явно выразились в писаниях некоторых «малых» пророков послевоенного периода: «И прибегнут к господу многие народы... и будут моим народом...», — читаем мы в книге пророка Захарии (II, 11). Еще более определенно «денационализация» культа Яхве выражена пророком Малахией. В его видении событий будущей истории Яхве должен превратиться не просто в бога «многих народов», как у Захарии, но станет всеобщим богом: «От востока солнца до запада велико будет имя мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени



моему, чистую жертву; велико будет имя мое между народами...» (I, 11).

Несмотря на наличие космополитических тенденций в ранней пророческой литературе, они не получили дальнейшего развития в официальном жреческом культе иудаизма, восстановленном в Иудее после возвращения евреев из вавилонского плена. В условиях того периода, когда сам возврат из плена был результатом милости персидского царя Кира и о подлинной самостоятельности небольшого еврейского государства не могло быть и речи, жреческая верхушка не могла поддержать пророческую идею распространения яхвистского культа среди других народов.

Занятые заботами по укреплению иерократического государства, от чего зависело их собственное положение, жрецы прежде всего стремились укрепить генотеистический культ Яхве как единственного бога евреев. С этой целью они продолжали проводить ту же религиозную политику, которую пытался декретировать еще в начале VII в. до н. э. иудейский царь Иосия. Космополитизированный культ Яхве становится достоянием массового религиозного сознания древних евреев начиная с эпохи Маккавейских войн (168—142 гг. до н. э.) и особенно — со времени поражения антиримского восстания (66—73 гг. н. э.)<sup>5</sup>, которые вызвали переселение значительных масс еврейского населения Палестины в страны эллинизированного Средиземноморья. Именно там, в культовой практике широко распространившихся синагог<sup>6</sup>, иудейский монотеизм получил наиболее благоприятную возможность для своего выражения.

Нужно подчеркнуть, что монотеистические представления, усилившиеся в указанный период, не смогли до конца изгнать из иудаизма влияние политеистических воззрений. Последние лишь трансформировались в представления о значительном количестве сверхъестественных существ — различного рода божков низшего ранга. Эти представления особенно широко отразились на страницах Талмуда, письменно закрепившего развернутую систему иудейской ангелологии и демонологии. В этой связи И. А. Кривелев справедливо подчеркивает, что монотеистическая тенденция, возникшая в иудаизме и нашедшая свое продолжение в догматике мировых религий, нигде не достигла своего завершения в виде последовательно монотеистической системы<sup>7</sup>.

В древнейший период в иудаизме складываются и представления о «богоизбранности» народа Израиля<sup>8</sup>, а также — с VIII в. до н. э. в условиях надвигавшегося внешнего порабощения — о будущем приходе «божественного спасителя», мессии (от древнееврейского «машиах» — помазанник). Эти религиозные представления отразились в так называемом Пятикни-

жию Моисея (Тора — закон), письменно закрепившем в 444 г. до н. э. складывавшиеся на протяжении веков верования.

Параллельно с религиозными представлениями возникал и культ, основной частью которого были праздники и обряды. Среди последних в период существования иерусалимского храма Яхве (X в. до н. э. — I в. н. э.) главным был обряд жертвоприношения<sup>9</sup>. После второго разрушения храма римлянами (70 г. н. э.)<sup>10</sup>, расширения границ диаспоры и перехода от храмовой формы богослужения к синагогальной на первое место выдвигается обряд молитвы, которой иудейская теология стала придавать исключительное значение как главной форме связи верующего с Яхве. Продолжая эту линию, современные апологеты иудейской религии стремятся укрепить влияние молитвы на верующих и рассматривают ее не только как обращение к богу, но и как определяющее средство национальной идентификации. Используя во время молитвы слова сидура<sup>11</sup>, утверждают раввины в наши дни, еврей «становится частью своего народа»<sup>12</sup>.

В Библии нашли отражение и обрядовые предписания пищевого характера (кашрут). Будучи связанными с древнейшими тотемическими представлениями, запрещавшими употребление в пищу тотемных животных или растений, эти предписания делят продукты на дозволенные (кошерные) и недозволенные (трефные), относя к последним мясо свиньи, зайца и некоторых других животных. Ортодоксальные раввины и сегодня требуют от верующих безусловного соблюдения пищевых предписаний. В Израиле, например, по инициативе раввинов-клерикалов в июле 1962 г. кнессет (парламент) принял специальный закон, запретивший занятие свиноводством и продажу свиного мяса в стране.

Среди множества религиозных обрядов большое значение в иудаизме придается обряду обрезания, который представляет собой трансформированный обычай древних инициаций и широко распространен у семитских народов. Религиозное переосмысление этого древнейшего обычая было закреплено в Библии, которая рассматривала обрезание как знак принадлежности к иудаизму, посвящения Яхве.

Значительную роль в иудейском культе играют различные праздники, среди которых нужно выделить субботу (шаббат), пасху (песах), куши (суккот), новый год (рош-гашана), судный день (иом-кипур) и пятидесятницу (шабуот). Большинство из этих праздников первоначально отражали производственную деятельность древних евреев и совпадали с основными хозяйственными циклами скотоводческого, а затем земледельческого периода. С укреплением культа Яхве суббота стала отмечаться как день покоя, установленный богом по окончании шестидневного творения. Пасха и примыкающий к ней праздник

кущей начали связываться с мифическим исходом евреев из Египта под руководством Моисея. Новый год и судный день, идущие один за другим, посвящались «небесному суду» Яхве над всеми живущими. И, наконец, шабуот (пятидесятый день после начала пасхи) отражал легенду о «синайском откровении», т. е. о божественной передаче евреям Торы через пророка Моисея. Иудейские праздники строго регламентированы, требуют от верующего выполнения десятков повелений и запретов. Так, субботние правила определяют порядок ведения домашнего хозяйства в период праздника, пользование транспортом, отношение к зрелищам и т. п. В праздник пасхи верующим запрещается употребление хлеба из квасного теста. Вместо него предписываются опресноки (маца). Обычай выпекать во время земледельческого религиозного праздника опресноки (мацот), олицетворявшие тело духов пашни, восходит к тотемизму и магии. В условиях перехода древних евреев к оседлости этот обычай постепенно заменил более древний — принесение в жертву духам пустыни первого ягненка. Позднее иудейские жрецы связали выпечку опресноков с «исходом» из Египта.

Древнейший период истории иудаизма, условно называемый «библейским», завершился во II в. до н. э., когда складывается основная часть Библии — свод иудейских «священных книг» (в христианской Библии этот свод называется Ветхим Заветом).

Последующий период в истории иудаизма длился до начала XIX в. и может быть определен как раввинско-талмудический. В это время раввинами («законоучителями») на основе толкования Торы применительно к условиям жизни евреев в феодальном мире было завершено составление второго по значению после Библии источника вероучения — Талмуда (III—V вв. н. э.). В Талмуде нашли свое отражение новые религиозные идеи, которых не было в Библии: вера в загробный мир, посмертное воздаяние и воскресение мертвых. В нем изложена также иудейская ангелология и демонология, т. е. представления о добрых и злых божествах, что, как уже отмечалось, является отзвуком прежних многобожных верований иудаизма и делает весьма условным его монотеистический характер. Талмуд закрепил систему обременительной религиозной обрядности, которая связывает поведение верующего многочисленными (613) предписаниями. В этот период складывается та форма иудаизма, которая считается ортодоксальной, или традиционной. В современных условиях ортодоксальный иудаизм занимает первое место среди направлений иудейской религии по количеству приверженцев и религиозных общин<sup>13</sup>. Наиболее сильные позиции ортодоксальный иудаизм занимает в США и Израиле, где он возглавляется соответственно «Раввинистическим советом Америки» и двумя главными раввинами, осуществляющими на паритетной основе руководство западной

(ашкеназийской) и восточной (сефардской) ортодоксальными общинами в стране. По данным 1977 г., в американский «Союз ортодоксальных еврейских конгрегаций» входило более тысячи общин и свыше миллиона верующих<sup>14</sup>.

Следующий этап в развитии иудаизма наступил в начале XIX в. и был связан с буржуазно-правовой эмансипацией евреев и разрушением на этой основе средневековых гетто в странах Западной Европы. В данных условиях возникает первая буржуазная разновидность иудейской религии — реформированный иудаизм. Сущность реформы сводилась к приспособлению иудаизма к новым условиям жизни евреев в капиталистическом мире путем осовременивания догматики и очищения религиозного культа от всего того, что шокировало ассимилирующегося еврейского буржуа, стремившегося к интеграции в капиталистической системе хозяйства и капиталистическом обществе в целом. Идеологи реформы отказались от связи догмата о мессии с представлениями о возврате евреев в Палестину и возрождении еврейского государства и объявили иудаизм «универсальным» учением, а евреев — не «национальной», а только «религиозной» группой. В области культа реформированный иудаизм отменил древнееврейский язык в качестве обязательного языка при богослужении, ввел органную музыку в синагоге, которая стала называться «храмом», и произвел другие изменения, приблизив иудейский культ к протестантскому. Пересмотру подверглись и многие традиционные обряды и праздники. Длительная субботняя служба в синагоге в реформированных храмах была сокращена, а само празднование субботы переносилось на вечер пятницы, либо на утро воскресенья (с целью «легализации» субботнего дня как трудового, что категорически запрещалось ортодоксальным иудаизмом). Сокращалось время и других религиозных праздников. Был изменен также обряд бар-мицва. Этому обряду, который среди сторонников реформированного иудаизма стал называться на христианский манер конфирмацией, начали подвергать детей обоего пола по достижении ими 16 лет (в ортодоксальном иудаизме бар-мицва совершается только над юношами, достигшими 13-летнего возраста). Изменения в обряде бар-мицва оправдывались тем, что он, означая «провозглашение лояльности к иудаизму и евреям», требует от верующего полного осознания важности совершаемой процедуры<sup>15</sup>. Реформированный иудаизм отказался также от многочисленных пищевых обрядов (кашрут) и других библейско-талмудических запретов и повелений, обязательных для последователя ортодоксального иудаизма.

Возникнув первоначально в Германии, реформированный иудаизм распространился затем в других западноевропейских странах, а с 40-х годов XIX в. проник в США, куда был занесен германо-еврейской иммиграцией. С этого времени реформи-

рованный иудаизм превратился в одно из основных направлений иудаизма в США и имел в этой стране в конце 70-х годов нашего столетия 715 общин и более миллиона последователей<sup>16</sup>. Американские организации этого религиозного направления (Союз американских еврейских конгрегаций и Центральная конференция американских раввинов) являются ведущими в системе организаций реформированного иудаизма в целом и во многом определяют деятельность его международного органа — Всемирного союза прогрессивного иудаизма (создан в 1928 г.)<sup>17</sup>.

Во втором десятилетии XX в. в США возникает третье направление в современном иудаизме — консервативное, вскоре получившее распространение в других западных странах. Первоначально оно появилось как промежуточное между ортодоксальным и реформированным иудаизмом, вобрав многие черты вероучения и культа как одного, так и другого. Как отмечают американские историки этого направления, консервативный иудаизм распространил свое влияние среди «либеральных» элементов ортодоксии и «консервативных» элементов реформы. Возникновение консервативного направления явилось своеобразной реакцией на омертвелость иудейской ортодоксии и ассимиляторские тенденции реформы. Консервативный иудаизм появился в слоях мелкой и средней еврейской буржуазии на волне усилившегося национализма, вызванного активизацией сионистской пропаганды, которая использовала в своих целях рост антисемитизма в США и других капиталистических странах. Консервативные теологи провозгласили «позитивное отношение» к религиозным традициям и на основе вероучений и культа ортодоксального и реформированного иудаизма создали эклектичный вероисповедный кодекс, призванный как-то удовлетворить и потребность в нововведениях, и приверженность религиозной традиции. Не отказываясь от ортодоксальной догматики, они одновременно и не настаивали на буквальном толковании таких, например, догматов, как телесное воскресение и приход мессии; содержание этих, как, впрочем, и других элементов иудейского «символа веры», они объявляли «открытым для индивидуальной интерпретации»<sup>18</sup>.

Религиозный эклектизм консервативного направления особенно проявился в области культа. Богослужение в синагогах этого направления происходит, как и в реформированных храмах, без разделения мужчин и женщин, с использованием органной музыки и хорового пения. Вместе с тем, как это принято у ортодоксов, мужчины должны быть в головных уборах и молитвенных покрывалах (талес). Суббота в консервативных конгрегациях должна соблюдаться неукоснительно, хотя, в отличие от ортодоксальной регламентации, разрешается пользоваться транспортом для нужд богослужения, а также радио и телеви-

дением, если их программы «приличествуют духовному характеру субботы»<sup>19</sup>. Не исключая полностью английского языка, как и других национальных языков, консервативные раввины считают древнееврейский главным языком богослужения и требуют, чтобы эта религиозная традиция укреплялась в практике конгрегаций. Обязательными признаются и все пищевые запреты (кашрут), установленные талмудическими правилами.

К концу второго десятилетия XX в. консервативный иудаизм в США окончательно оформился в самостоятельное религиозное направление; в 1913 г. основоположник этого направления, богослов и ориенталист С. Шехтер, основал организацию, объединившую все консервативные конгрегации страны, — Объединенную синагогу Америки, а в 1919 г. консервативные раввины создают Ассамблею раввинов Америки, которая затем вошла в качестве основной идеологической силы во Всемирный совет синагог — международный орган консервативного иудаизма. В настоящее время консервативная община США является самой крупной на Западе, насчитывая 824 синагоги и около полутора миллионов членов<sup>20</sup>.

Активизация попыток еврейской буржуазии и раввинов задержать отход трудящихся от религии породила в 30-х годах нашего столетия новое — четвертое — направление в иудейской религии — реконструкционизм. Оно обязано своим появлением религиозному социологу М. Каплану, который выступил в 1934 г. со своей программой «возрождения» еврейской жизни, изложенной в книге «Иудаизм как цивилизация». Реконструкционизм развернул широкую пропаганду неразрывности иудаизма и еврейства, пытаясь убедить массы в том, что быть евреем — это значит быть сторонником иудейской религии.

Чтобы придать респектабельность подобной пропаганде, реконструкционисты выдвинули идею, будто иудаизм представляет собой не религию, а «народную цивилизацию». В эту «цивилизацию» включаются история, культура, обычаи, фольклор и т. п. Религия также входит в число компонентов «цивилизации», и ей на первый взгляд как будто и не отводится главной роли. М. Каплан, впервые провозгласивший иудаизм «многогранной динамичной цивилизацией еврейского народа»<sup>21</sup>, на словах считает религию лишь средством укрепления традиций «народной жизни». Однако все эти утверждения, используемые Капланом и его сторонниками для того, чтобы под видом заботы об укреплении еврейской «цивилизации» в действительности усилить влияние иудейской религии, отбрасываются их авторами, как только последние переходят от общих деклараций о характере «еврейской цивилизации» к конкретному указанию роли иудейской религии в ней. Утверждая, что «религия является качеством, неотъемлемым от цивилизации»<sup>22</sup>, Каплан пытается обосновать идею невозможности дальнейшего существо-

вания «еврейской цивилизации» без веры в бога: «Неизбежное заключение, к которому мы приходим в результате рассмотрения эволюции идеи бога в истории вообще, — пишет он, — есть то, что еврейская цивилизация не может быть сохранена без этой идеи как своей интегральной части»<sup>23</sup>.

Реконструкционисты допускают полную свободу теологических представлений, признавая в равной мере и модернизм реформированного направления и фундаментализм ортодоксии. Вместе с тем они призывают реконструировать религиозные представления (отсюда и название этого направления), требуя такого индивидуального их переосмысления, при котором они должны превратиться в действенную силу для верующего.

Обряды иудаизма в их ортодоксальной форме реконструкционизм признает связующим звеном между современной еврейской жизнью и традициями еврейской истории. Поэтому он пропагандирует ортодоксальный порядок богослужения и, в частности, настаивает на восстановлении в религиозном культе древнееврейского языка.

Необходимо отметить, что общее количество реконструкционистских конгрегаций в западных странах относительно невелико. Дело в том, что реконструкционистская теология, претендуя на роль паниудейской и желая подчинить своему идеологическому влиянию все другие направления современного иудаизма, не заинтересована в объединении всех своих сторонников (которых, заметим, значительно больше, нежели членов реконструкционистских общин)<sup>24</sup> в обособленные конгрегации. Сплошь и рядом последователи реконструкционизма используются в пропагандистских целях в общинах других направлений иудейской религии.

Иудейские верования распространены в 81 стране мира. Наибольшее количество последователей иудаизма находится в США и Израиле, где соответственно имеется 5,5 и 6 тыс. синагог<sup>25</sup>.

Как и другие религии в наше время, иудаизм переживает глубокий кризис. В новой социальной обстановке, предопределившей его необратимый характер, современный кризис иудаизма продолжает цепь событий, которые потрясали эту религию на протяжении всей ее истории. Уже на ранних этапах существования иудейской религии жрецы и так называемые пророки должны были вести ожесточенную конкурентную борьбу с другими религиозными представлениями (главным образом языческими верованиями ханаанских народов), которые имели широкое распространение в среде древних евреев. Даже в наиболее поздней ветхозаветной литературе, например в книге Даниила (167—164 гг. до н. э.), содержатся сетования по поводу прегрешений древних евреев против бога Яхве и его заповедей (III, 28—30). Еще больше жалоб такого рода мы находим в ветхо-

заветных источниках, составленных в предшествующий период (книги Исайи, Иеремии, Иезекииля и двенадцати других, так называемых малых пророков и т. п.).

В VIII в. н. э. в иудаизме возник серьезный раскол, послуживший причиной появления секты караимов. Распространившись среди евреев Ирака, Сирии и Палестины, караимство отвергало Талмуд, а вместе с ним и его апологетов из раввинской среды (последних караимы называли раббонитами, т. е. слепыми приверженцами ложных авторитетов). Следует подчеркнуть, что уже в этом расколе, несмотря на то что его идеологи сводили все дело к теологическим разногласиям, проявилось широкое недовольство народных масс засильем раввинов, которые оправдывали ссылками на Талмуд эксплуатацию и другие проявления социальной несправедливости. Впоследствии караимство потеряло социальный характер народной ереси и превратилось в не менее ортодоксальную религиозную организацию, чем ее противник — библейско-талмудический иудаизм<sup>26</sup>.

В Израиле продолжает свое существование небольшая иудейская секта самаритян, возникшая в V в. до н. э. и насчитывающая несколько сот человек. Объявляя себя потомками древних израильтян, самаритяне отвергают не только Талмуд, но и большинство библейских источников, за исключением одного Пятикнижия (Торы). Несмотря на то что родным языком самаритян является арабский, в Израиле они, как и караимы, считаются родственными евреям в этническом отношении<sup>27</sup>.

В начале XVIII в. среди еврейских масс Польши и России возникло широкое движение хасидизма (от древнееврейского «хасид» — благочестивый), представлявшее на первых порах религиозную форму социального протеста низов против угнетения со стороны общинных эксплуататоров и раввинов. Основоположителем хасидизма считается Израиль Бешт (1700—1760), учение которого было записано его последователями Я. Хакогеном и А. Шохетом. Последний опубликовал в 1815 г. книгу «Шивхе Хабешт» («Молитвы Бешта»), в которой изложил основные начала хасидского вероучения. Бешт выступал против религиозного аскетизма, которого требовали раввины-талмудисты, провозглашал религиозно-пантеистическое отношение к миру, устранявшее удвоение его на земной и неземной, пропагандировал идею присутствия бога (Шехины) в мире человека. Эти постулаты хасидской теологии использовались для отрицания обременительной ортодоксальной обрядности, а также роли раввинов как «посредников» между богом и человеком. Каждый верующий — в представлении хасидизма — мог соединиться с богом не с помощью раввинско-талмудической «учености», а посредством освящения действительности, в которой «присутствует» бог, и молитвы, обращенной к нему.

В дальнейшем хасидизм утратил свой первоначальный со-



циальный характер, который имел антираввинскую направленность, а его религиозно-мистический дух вскоре превратил хасидские общины в фанатические религиозные организации во главе с цадиками («святыми»), занявшими еще более авторитарные позиции по отношению к верующим, нежели раввины-ортодоксы.

Апологеты традиционного иудаизма повели непримиримую борьбу с хасидизмом, угрожавшим их господству в еврейских общинах. Под давлением раввинской контрреформации в конце XVIII столетия в хасидизме возникла школа так называемого хабад-хасидизма, основанная теологом Шнеуром-Залманом (1746—1812). Аббревиатурное слово «хабад» возникло на основе древнееврейских слов «хокма» (мудрость), «бинах» (разум), «даат» (знание), которыми в каббалистической литературе обозначались главные из десяти проявлений (сефирот) бога. Хабад-хасидизм, идя на уступки раввинскому нажиму, объединял в своем учении мистику хасидизма с раввинским богословием. Так, например, Шнеур-Залман утверждал, что место в Ган-Эдене (так в хабад-хасидизме обозначался рай) уготовано лишь праведникам, изучившим Тору<sup>28</sup>. В форме хабад-хасидизма хасидские общины продолжают существовать и в наше время<sup>29</sup>.

Возвращаясь к характеристике нынешнего состояния иудаизма, необходимо отметить, что даже в США, где позиции иудейской религии еще достаточно сильны, формальное членство в религиозных конгрегациях распространяется только на 40% американско-еврейских семей. Статистика повседневной религиозной обрядности (в первую очередь посещения синагог) свидетельствует о невысокой религиозной активности американских евреев, которая значительно уступает религиозной активности католиков и протестантов. В 60—70-х годах нашего века количество учащихся религиозных школ иудаизма уменьшилось на одну треть. Еврейская молодежь все более отходит от иудейской религии, некоторая часть ее оказывается вовлеченной в так называемые евангелические секты и различного рода оккультные группки.

Современному кризису иудаизма в значительной степени способствует возрастающий уровень ассимиляции еврейского населения на Западе. Так, в США, где проживает около 6 млн. евреев (почти в два раза больше, чем в Израиле), количество смешанных браков в их среде составляет 40% против 6% в конце 50-х годов XX в. В других странах, например скандинавских, смешанных браков евреев с неевреями еще больше — 60% и более. По прогнозам американских наблюдателей, нынешние темпы еврейской ассимиляции, в том числе смешанные браки, могут уменьшить еврейское население в США на 1,5 миллиона в течение ближайших 25 лет. Как вынужден от-

метить один из современных апологетов иудаизма в США М. Даймонт, «ужасающая статистика» свидетельствует о том, что «американский иудаизм находится в состоянии смертельной опасности»<sup>30</sup>.

Ослабление позиций иудейской религии происходит и в странах социализма, в том числе в СССР. Социологические исследования, проведенные в последние годы в СССР, показали, что количество верующих-иудеев колеблется между 3—6% от общего числа евреев в РСФСР и УССР и 7—12% — на Кавказе и в Средней Азии.

В СССР действует 109 иудейских религиозных объединений, издается необходимая литература культового характера. В ешиботе — учебном заведении при хоральной синагоге в Москве — готовятся раввины, канторы и другие религиозные служители. Иудейское духовенство и верующие, как и абсолютное большинство представителей других религий в СССР, занимают лояльные позиции по отношению к советской власти<sup>31</sup>. Верующие-иудеи в основной своей массе выступают против клерикально-сионистской политики, которую проводят на Западе многие руководители религиозных организаций в союзе с сионистскими лидерами.

Клерикально-сионистские авторы на Западе пытаются выдать естественное ослабление позиций иудаизма в СССР и других социалистических странах за нарушение прав верующих, насильственное распространение атеизма и т. п. В этом отношении они повторяют, по сути дела, те же «аргументы», какие используют против социализма клерикалы других конфессий. В. Орбах, например, в книге «Американское движение помощи советским евреям» утверждает, что сокращение числа иудейских религиозных общин в СССР, действительно имевшее место в связи с массовым добровольным переходом абсолютного большинства еврейского населения на позиции атеизма, является результатом искусственного насаждения «антирелигиозной атмосферы» и наступлением на верующих<sup>32</sup>. Правда, сплошь и рядом случается так, что факты ставят высказывающих подобный взгляд в неудобное положение. В клерикально-сионистской «Истории еврейского народа», изданной в Израиле, один из авторов, профессор Ш. Эттингер, замечает, связывая падение религиозности и распространение атеизма (следует иметь в виду, что речь идет о 60—70-х годах XIX в.): «В новых районах еврейского населения, на Левобережной Украине и в Новороссии, главным образом в Одессе, уже в сравнительно раннюю эпоху заметно ослабло влияние религии»<sup>33</sup>.

Итак, иудаизм утрачивал свои позиции еще в царской России прошлого столетия, теряет приверженцев в странах капиталистического мира в наши дни — все это действительные, хоть и неприятные для клерикалов факты, которые они вынуж-

дены признавать. Однако ни в одном случае эти факты не связываются с ущемлением прав верующих, с принудительным отрывом их от религии и т. п. Но как только речь заходит о кризисе иудаизма в СССР и других странах социалистического мира, сразу же выдвигаются обвинения в нарушении прав человека, «насильственной атеизации» и т. п. Клерикально-сионистские авторы не «затрудняют» своих читателей объективным анализом кризиса религии, в том числе иудаизма, в современном мире. Глобальный процесс, который в значительной мере имеет общие причины и тенденции, в одном случае они выдают за нечто естественное (применительно к капиталистическому миру), а в другом — используют в антикоммунистических и антисоветских целях. Такая «объективность» говорит сама за себя и не нуждается в каких-либо комментариях.

### ИУДЕЙСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ

Стремясь представить иудаизм религией «действия», существенным, если даже не главным стимулятором социальной активности верующего-еврея, современные апологеты этой религии утверждают, что догматы веры никогда якобы не были определяющим элементом иудаизма и иудейская теология поэтому лишена тиранического характера христианского догматического богословия. «В иудейской религиозной жизни, — утверждает философ и богослов Мартин Бубер (1878—1965), — основное значение придается не догме, а... ожиданию... встречи бога и человека»<sup>34</sup>. Буберу вторит иудейский историк Н. Глазер, пытающийся доказать, что «формальные теологические верования никогда не были сильно выражены в иудаизме...»<sup>35</sup>

Декларации современных иудейских апологетов об отсутствии в иудаизме «тирании догматики» не соответствуют действительности. Как и другие религии, иудаизм всегда имел свою систему теологических представлений, «символ веры», обязательный для каждого верующего. Первоначально этот символ веры отразился на страницах Ветхого Завета, затем был дополнен эсхатологическими представлениями талмудических трактатов, которым иудейское духовенство приписывало, как и Ветхому Завету, божественное происхождение.

Иудейский «символ веры» подвергался догматической кодификации и в последующий период. Толчком к этому, наряду с другими обстоятельствами, послужило возникновение ислама и ортодоксальной мусульманской теологии (калам), а также появление иудейской секты караимов, сторонники которой, как уже отмечалось, отвергли Талмуд. Последователь Анана бен Давида, основоположника секты караимов, Низи бен Гоах сводил иудейский «символ веры» к десяти заповедям книги «Ис-

ход» — второй части пятикнижия Моисея (Торы). Караимскую систематизацию веры продолжил Иуда Гадасси, сформулировавший в 1148 г. «символ веры», состоявший из десяти постулатов. Основное его содержание сводилось к признанию монотеизма, а также святости и завершенности Торы, что исключало всякое ее толкование (этот догмат был специально направлен против Талмуда).

Под влиянием борьбы с караимской теологией представители ортодоксального иудаизма предприняли целый ряд попыток сформулировать собственный «символ веры». Из них наиболее известными являются догматические учения Маймонида (1135—1204), сводившего иудейский «символ веры» к 13 пунктам, Хасдаи Крескаса (1340—1410), Иосифа Албо (1380—1444), Исаака Абрабанела (1437—1508). Последний, защищая Талмуд, утверждал, что в свод иудейской догматики должны включаться все 613 талмудических предписаний, поскольку все они имеют божественное происхождение<sup>36</sup>.

Тирания догматики, которая всегда была присуща иудейской теологии, как и всякой другой, немедленно пускалась в ход, как только обнаруживалось малейшее отступление от принятого «символа веры». Так произошло и тогда, например, когда Маймонид, находясь под влиянием аристотелевского учения, отказался от библейского антропоморфизма в представлениях о божестве<sup>37</sup>. Несмотря на то что идеи Маймонида были популярны среди части образованных евреев, познакомившихся с античной культурой в условиях арабского ренессанса, ортодоксальное иудейское духовенство выступило против Маймонида и приняло его «символ веры» только тогда, когда он вернулся к антропоморфной трактовке догмата о монотеизме<sup>38</sup>.

То обстоятельство, что никакая религия, в том числе иудаизм, не может обойтись без системы теологических представлений, находит свое подтверждение и в практике современных направлений иудаизма, каждое из которых определяло свое отношение к «символу веры» сразу же или вскоре после своего возникновения.

\* \* \*

Иудейские теологи — особенно в наше время — объявляют веру в единого бога краеугольным камнем «символа веры» иудаизма. С этим основным догматом они связывают все остальные представления иудейской религии.

Следует подчеркнуть, что от степени веры в существование бога зависит не только уровень религиозности масс, но и сама возможность выполнения любой религией ее классовой роли в антагонистическом обществе. В. И. Ленин подчеркивал, что «бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней

природой, и классовым гнетом, — идей, *закрепляющих* эту *придавленность, усыпляющих* классовую борьбу»<sup>39</sup>.

Идея бога, которая, по выражению Ф. Энгельса, является «сущностью религии»<sup>40</sup>, на определенном этапе развития религиозных представлений становится стержнем религиозного отражения действительности. Именно поэтому современные апологеты иудаизма, как и защитники других религий, стремятся укрепить эту идею в сознании верующего, придать ей новые черты, созвучные взглядам и настроениям нашего времени.

Теология современного иудаизма в своих представлениях о боге вынуждена отказаться от библейско-талмудического антропоморфизма. Если в период средневековья антропоморфизм усваивался обыденным религиозным сознанием и усиливал эмоциональное воздействие религии на человека, то в условиях нового времени с его научно-техническим прогрессом прежние антропоморфные представления о боге превратились в анахронизм, в обстоятельство, дискредитирующее религию в глазах верующего. Иудейская теология принимает меры спасения идеи бога и с этой целью модернизирует ее, приспособляя к уровню представлений современного человека.

Впервые такая модернизация предпринимается в практике реформированного направления. Еще в питтсбургской (США, 1885 г.) «Декларации принципов» идея бога была выражена следующим образом: «Мы признаем в каждой религии попытку выразить бесконечность Единого... Мы считаем, что иудаизм представляет высшую концепцию бога-идеи, изложенную в нашем священном писании и развитую... еврейскими учителями в соответствии с моральным и философским прогрессом их времени. Мы утверждаем, что иудаизм сохранил и защитил... эту концепцию бога-идеи как центральную религиозную истину для всего человечества»<sup>41</sup>.

Под влиянием времени, а также модернизации представлений о боге в реформированном иудаизме происходит сдвиг и в ортодоксальной теологии. Апологеты этого направления формулируют идею бога-личности, которая, будучи близкой к антропоморфным представлениям, вместе с тем освобождает бога от телесных атрибутов. Современный американский религиозный социолог и активный апологет иудаизма В. Херберг, характеризуя содержание идеи бога-личности, пишет: «Когда мы говорим о боге как личности, мы имеем в виду, что бог обнаруживается в жизни и истории не в качестве объекта или предмета, не в качестве „Оно“, а как „Ты“, с которым мы можем войти в подлинные личностные отношения»<sup>42</sup>.

Ортодоксальный вариант модернизации идеи бога возник на основе религиозной философии М. Бубера, рассматривавшего иудейскую религию как диалог человека с богом. Этот вариант модернизации оказался пригодным для всех направлений совре-

менного иудаизма, которые, опираясь на него, создали, по существу, почти единое представление о боге. Следует подчеркнуть, что ортодоксальная модернизация идеи бога, высвободив ее от безнадежно устаревшего антропоморфизма, вместе с тем сохранила в известной степени ее эмоциональное воздействие на верующих, которое в прежних условиях достигалось антропоморфными средствами.

Одной из особенностей религиозной формы отражения действительности является то, что оно происходит на эмоциональной основе. Именно поэтому, как бы далеко ни заходила модернизация религиозных представлений, в частности о боге, эмоциональная подоплека их должна сохраняться, если эти представления не выходят за пределы религии. В этом плане русский религиозный философ А. Введенский по сути дела справедливо признавал: «Коль скоро религиозные представления о божеском существе превратятся в философскую идею отвлеченного начала, то религии не будет: она будет совпадать с наукой, моралью, искусством, определяемыми земными целями и задачами... Религия немыслима без представления личного божественного существа (или существ)»<sup>43</sup>. Указанная особенность религиозного отражения мира несомненно учитывается богословами, как иудейскими, так и всякими другими при выработке системы теологических представлений. Учет этого обстоятельства нашел свое вполне адекватное отражение и в той концепции бога, которая была сформулирована ортодоксальным иудаизмом.

Представления о боге консервативного направления ничем по существу не отличаются от ортодоксальной концепции. Как и в современной ортодоксии, бог консервативного иудаизма лишен антропоморфных черт и «постоянно обнаруживает себя в природе, истории и обыденной жизни людей»<sup>44</sup>.

Концепция бога, выработанная ортодоксальными теологами и воспринятая консерваторами, оказала (в свою очередь) существенное воздействие на современное реформированное богословие. Прежняя доктрина бога-идеи, которая была сформулирована в ранний период реформы, очищается от философско-секуляризованных элементов и, отвергая антропоморфизм, одновременно пытается воплотить идею бога в образ, т. е. сделать ее как можно более осязаемой для верующего и таким образом усилить ее эмоциональное содержание. Именно в таком аспекте идея бога нашла свое воплощение в современном реформированном «символе веры». В «Декларации принципов» реформированного иудаизма раввины этого направления записали следующее: «Сердцем иудаизма и его основным вкладом в религию является доктрина единого, живого бога, который управляет миром... В нем все существующее имеет свой творческий источник, а человечество — идеал поведения. Несмотря на

то что бог выходит за пределы времени и пространства, он постоянно присутствует в мире»<sup>45</sup>.

Характеризуя доктрину «живого бога», тот же Херберг замечает: «Когда иудаизм говорит о живом боге, это означает, что трансцендентный абсолют (т. е. бог. — Г. Б.), который является первичной реальностью, не есть абстрактная идея или интеллектуальный принцип, но динамическая сила в жизни и истории, имеющая личный характер. Бог иудаизма может быть лучше понят как трансцендентная личность, сущностью которой является активность... в реальном мире людей и предметов»<sup>46</sup>. «Живой бог» современного реформированного иудаизма является не чем иным, как парафразой ортодоксально-консервативного бога-личности. Переход реформированного иудаизма от концепции бога-идеи к «живому богу» явился следствием известного «поправления» реформированной теологии, когда-то ставившей себе в заслугу «либерализм» в вопросах веры.

Теология реконструкционизма также определила свое отношение к иудейскому монотеизму. Позиция реконструкционистских идеологов в этом вопросе, как и в других, связанных с иудейской религией, определяется той ролью, которая отводится ей в общей системе «иудейской цивилизации». Пытаясь в этой связи облегчить проникновение религии в сознание части евреев на Западе, жизнь которых построена на секуляризованной основе, реконструкционистские лидеры стараются доказать «присутствие» бога в реальном мире человеческих отношений. «Существует,— пишет М. Каплан,— только один мир, в котором находятся и человек и бог»<sup>47</sup>.

Бог в представлении реконструкционизма — это сила, проявляющаяся в жизни вселенной. «Бог, — утверждает тот же Каплан, — есть жизнь вселенной, он имманентен вселенной... как каждая ее часть... и трансцендентен как целое...»<sup>48</sup>. Каплан и другие реконструкционистские теологи не настаивают, однако, на таком представлении о боге как о единственно возможном. Понимая, что для массового религиозного сознания подобное философизированное представление мало приемлемо, реконструкционисты допускают любую интерпретацию иудейского монотеизма, вплоть до антропоморфной, с одним непременным условием: «сохранить идею бога в качестве главного средства религиозного воздействия на массы. «В иудаизме, рассматриваемом как цивилизация, — провозглашает Каплан, — нет ничего препятствующего антропоморфной или любой другой идее бога, если только ее эмоциональное и волевое выражение в религиозном поведении способствует реализации высших целей человеческих стремлений»<sup>49</sup>. Иначе говоря, все средства хороши, если они усиливают религиозность личности и подчиняют ее поведение религиозным требованиям.

Провозглашая бога духовным началом, теологи-модернисты

отказываются от, так сказать, «вещественно-субстратных его определений». «Бог есть бог, — утверждает Ш. Галеви. — Не существует ни одного объекта для сравнения с ним. Бог есть бог». И далее: «Бог не имеет вещественных атрибутов; они присущи только данности, которая — в отличие от бога — конечна»<sup>50</sup>. Вещественная атрибутика бога заменяется современными иудейскими богословами морально-онтологическими характеристиками, которые якобы присущи всевышнему: вечность, вездесущность, всеведение, всемогущество, справедливость, святость и т. п. Именно перечисленные «качества» бога используются как аргумент для подтверждения невозможности конечных, «физических» его определений, а также доказательств с помощью «исторически ограниченного» естественно-научного знания. Морально-онтологические характеристики применяются и при конструировании «духовных» дефиниций бога, без которых модернистская теология все-таки обойтись не может. «Бог определяется, — пишет иудейский теолог Бирнбаум, — как высшая сила во вселенной, источник всего существующего, регулятор творческих процессов и объект высочайшего человеческого благоговения и надежды. Иудейская концепция бога и его отношений к природе и человеческому существованию представляет собой соединение трансцендентного и имманентного»<sup>51</sup>.

Примерно такое же определение бога дается в распространенном на Западе религиозном учебнике «Руководство к иудейскому знанию», в котором повторяется традиционная модернистская попытка оправдать библейский антропоморфизм: последний, мол, в условиях своей эпохи с помощью метафоры делал доступным для людей представление о «господнем всемогуществе»<sup>52</sup>.

С концепцией бога в ее модернистском виде связано утверждение об «универсально-гуманистической» роли, которую якобы должен сыграть иудаизм. Дав людям представление о едином боге, утверждают богословы, иудейская религия обеспечивает их «всеобщее братство», основанное на единой морали. «В иудаизме, — пишет уже упоминавшийся Бирнбаум, — религия и мораль связаны между собой в нерасторжимом единстве. Любовь к богу несовершенна без любви к ближнему»<sup>53</sup>. Причем эта последняя, добавляют теологи, не ограничивается пределами конфессиональной или этнической общности, а распространяется на все человечество, в жизни которого и должна быть реализована «универсальная» миссия иудаизма. В этом плане реконструкционистские богословы, например, утверждают, что «возрождение иудейской религии требует такой интерпретации веры в бога, в которой нашел бы свое выражение наряду со специфически еврейским и универсально-человеческий опыт»<sup>54</sup>.

Претензии иудейских апологетов на общемировые масштабы заставляют богословскую мысль всячески скрывать непоследо-



вательность и относительный характер монотеистического содержания современного иудаизма, а политеистическую стадию в развитии религиозных представлений (в тех случаях, когда она признается) объяснять с точки зрения концепции прамонотеизма.

Анализ позиций современной иудейской религии, которые она занимает в отношении догмата о монотеизме, свидетельствует, что в какую бы форму эти позиции ни облекались, сущность их остается в конечном счете традиционной: бог всегда выступает изначально силой, стоящей над людьми и диктующей им «путь жизни».

С монотеистическими представлениями иудаизма тесно связан и догмат о мессии. Содержание этого догмата заключается в признании божественного вмешательства в судьбы мира и людей, осуществляемого через посланника бога — спасителя человечества, с приходом которого связывается целая серия эсхатологических «событий»: «Страшный суд, воскресение мертвых, установление царства божия и т. п. Мессианские идеи, как уже отмечалось, были порождены настроениями отчаяния, охватившими народные массы древнего Израиля и Иудеи в условиях надвигавшегося внешнего порабощения. Ф. Энгельс в этой связи подчеркивал: «С тех пор как для народа Израиля наступили в этом мире тяжкие времена, начиная с обложения данью ассирийцами и вавилонянами, разрушения обоих царств, Израиля и Иудеи, и вплоть до порабощения Селевкидами, следовательно от Исайи до Даниила, всякий раз во время бедствия предсказывается появление спасителя»<sup>55</sup>.

Современные иудейские апологеты стараются доказать, что мессианство не имеет ничего общего с эсхатологией. Даже ортодоксальные богословы, сохраняющие наиболее традиционные взгляды в интерпретации мессианских представлений иудаизма, наряду с утверждением, что в «этом мире не может быть совершенства... оно только в одном боге и невозможно вне и отдельно от него», признают: «Царство бога не дано — его нужно построить. Этот мир является сырым материалом и человек — строителем»<sup>56</sup>.

Для того чтобы как-то аргументировать отрицание эсхатологического характера иудейского мессианизма и подкрепить попытки его «социализации», современные иудейские богословы-модернисты пропагандируют концепцию так называемого «продолжающегося творения» и связанную с ней идею «социального партнерства» человека с богом. Концепция «продолжающегося творения», отказавшись от библейской картины мира, которая имеет определенно законченное выражение, объявляет, что создание мира — это непрерывный процесс и человек в нем, — такой же творец, как и бог. «Иудаизм, — пишет один из его апологетов в Израиле А. Барт, — утверждает принцип

кооперации между богом и человеком для того, чтобы совершенствовать мир в продолжающемся творении»<sup>57</sup>.

Следует подчеркнуть, что стремление очистить мессианство от эсхатологии и использование в связи с этим концепций «продолжающегося творения» и «социального партнерства» ставят иудейских теологов перед неразрешимой проблемой совмещения божественного провидения и свободной воли человека. «Выход» из этой коллизии иудейские апологеты находят в том, что объявляют провидение и свободу воли совпадающими. Бог, утверждают они, не использует человека против его воли. Люди совершают действия для достижения своих целей, но так как эти цели совпадают с планами бога, то и человеческая свобода воли совпадает с божественным предопределением и не может противоречить ему<sup>58</sup>.

Подобными софизмами идеологи иудейской религии пытаются примирить идею всемогущего бога с признанием активности человека, внедрить в сознание современного верующего мысль о мессианстве как о стимуляторе общественного прогресса.

Если проанализировать содержание идей «продолжающегося творения» и «социального партнерства», то мы не найдем там никаких призывов к действительной социальной активности, целью которого могло бы быть утверждение подлинной справедливости общественных отношений. Социальное партнерство на поверку оказывается не чем иным, как призывом к углублению в собственный внутренний мир, нравственному самосовершенствованию, познанию бога и т. п. «Нет ничего более далекого от иудаизма, — пишет современный ортодоксальный теолог Е. Беркович, — чем мысль о том, что царство божие может быть достигнуто путем простого установления внешнего контроля за человеческим поведением. Задача не является легкой. Она требует, чтобы жизнь проходила с постоянным сознанием присутствия бога...»<sup>59</sup>.

Таким образом, попытки современных иудейских апологетов очистить мессианство от эсхатологических представлений и придать ему реально-исторический характер на основе модернистских идеологических конструкций «продолжающегося творения» и «социального партнерства» дальше деклараций не идут. Иудейско-теологическая интерпретация мессианства, провозглашающая (особенно в ее ортодоксальном варианте) наряду с партнерством человека с богом невозможность совершенства в «этом мире», провиденциальную предопределенность событий, которая вытекает, в свою очередь, из признания всемогущества бога, на деле так же эсхатологична, как и тогда, когда подобный характер мессианской идеи не скрывался ее авторами. Иудейское мессианство, в том числе и в его современной трактовке, не только не является стимулятором общественной актив-

ности личности, как утверждают апологеты иудаизма, но уводит человека от борьбы за свои права на земле, за ликвидацию социальной несправедливости.

С концепцией монотеизма связан и другой основной догмат иудейской религии — «богоизбранность» евреев. С самого начала идея «богоизбранности» переплеталась с мессианством, в котором она находила свое «разрешение». Именно приход мессии должен был «реализовать» эту идею, утвердив руководство «избранного» народа в системе «пакс юдаика» — иудаизированного мира.

Отметим, что идея «богоизбранности» евреев не является исключительным религиозным феноменом. Подобные идеи находили свое выражение в различных религиозных культах на определенной стадии их развития. Идея «богоизбранности», как правило, возникала тогда, когда происходил постепенный переход от политистических представлений к представлениям об одном («национальном») боге, который выделялся из прежнего политеистического пантеона богов. Такая религиозно-идеологическая трансформация отражала в извращенной фантастической форме вполне реальные исторические процессы, которые происходили в жизни того или другого народа. Прежде всего они были связаны с крушением родо-племенной организации и переходом к государству во главе с единым царем. Выделение из целого сонма богов одного бога как раз и отражало процесс концентрации светской власти в руках единого царя. Реальные исторические события трансформировались в религиозном сознании той далекой эпохи как выбор богом «своего» народа, хотя в действительности дело обстояло как раз наоборот: выбирал не бог, а люди. Так произошло и в жизни древних евреев, у которых в конце II тысячелетия до н. э. начался процесс распада прежних родо-племенных отношений, завершившийся в X в. до н. э. возникновением государственной организации.

Однако общий характер трансформации религиозных представлений, которая приводила к выбору «своего» бога и идеологически оформлялась в идее «богоизбранности» (такая стадия в развитии религиозных представлений получила, как уже отмечалось выше, название генотеизма), в древнееврейской религии приобрел специфическое выражение. Дело в том, что с XIII в. до н. э. кочевые племена древних евреев начали перемещаться с Аравийского полуострова на землю Ханаана. Это перемещение, связанное с вытеснением и частичным истреблением местных оседлых народов (хетты, амореи, иевусеи и др.), проживавших на территории древней Палестины многие века до еврейского вторжения, придало иудейскому генотеизму и догмату «богоизбранности» аннексионистское, религиозно-«националистическое» содержание. Подобная традиционная трактовка «богоизбранности» господствовала в иудаизме вплоть до конца

XVIII в., т. е. до периода гражданско-правовой эмансипации западно-европейских евреев. Эпоха формального равенства, провозглашенная буржуазными революциями на Западе, заставила иудейских апологетов отказаться от традиционной интерпретации «богоизбранности», связывавшейся с «исключительным» положением евреев в мире после прихода мессии. Этот отказ был продиктован классовыми интересами буржуазных слоев западноевропейских евреев, поскольку прежняя трактовка «богоизбранности» противоречила их лояльному отношению к буржуазному государству и его господствующему классу.

Идеологи еврейской буржуазии из среды клерикалов немедленно откликнулись на необходимость переосмысления доктрины «богоизбранности», положив начало ее модернизации. Один из активных апологетов иудаизма еврейский буржуазный историк И. Иост писал: «Бог определил человечеству общее развитие, исходящее из царства мира и всеобщего богопочитания. Израиль призван проложить путь к этой цели. Как избранный народ, как потомство союзников бога, он обязан жить соответственно своему призванию и с самоотвержением распространять владычество бога»<sup>60</sup>.

Взгляд на евреев как на распространителей «владычества бога», как на народ-священник был подхвачен всеми буржуазными апологетами иудаизма. М. Лацарус, цитируя слова из ветхозаветной книги «Исход»: «Вы будете у меня царством священников и народом святым» (XIX, 6), находил в них «универсальную» мысль, будто Израиль должен воспринять и передать всему человечеству идею монотеизма, сущность которой, как и другие защитники иудаизма, Лацарус сводил к этике<sup>61</sup>.

Современные иудейские теологи продолжают усилия, которые с начала эпохи эмансипации были направлены на религиозно-этическое обоснование «богоизбранности»; подчеркивая, что «существо иудаизма заключается в утверждении избранности еврейского народа, все остальное представляет лишь комментарии»<sup>62</sup>, они почти дословно повторяют Иоста и Лацаруса.

В религиозном учебнике, изданном на Западе и выдержавшем с 1956 г. шесть изданий, утверждается, что иудейское учение о монотеизме, на основе которого современные люди должны строить свое представление о морали и создавать практические нормы нравственности, превращает евреев в «учителей человечества» и в этом смысле предопределяет их «избранность»<sup>63</sup>.

Несколько особую позицию в вопросе о «богоизбранности» занимают реконструкционистские идеологи. Формально отрицая догмат иудаизма о «богоизбранности» евреев, они по существу восстанавливают его в завуалированной форме. На место «мировой миссии» евреев как результата их «богоизбранности» ставится «услуга», которую якобы оказал миру еврейский народ

своей этикой: По словам М. Каплана, она «состоит в восстановлении уверенности в самобытном и непреходящем характере этических ценностей, их независимости от соображений целесообразности и эгоизма»<sup>64</sup>.

Модернизация догмата «богоизбранности» иудейскими апологетами, особенно из лагеря реформированных теологов, привела к отказу от традиционного взгляда на еврейскую «диаспору» как на «духовную трагедию народа». Расселение евреев за пределами Палестины, принявшее особенно значительные размеры в I в. н. э., после поражения еврейских повстанцев в Первой Иудейской войне, стало рассматриваться не как наказание «за грехи», а как «необходимая мера для осуществления израильской миссии» распространения слова божия среди народов земли<sup>65</sup>. Подход к «диаспоре» как к средству практической реализации провиденциальной миссии евреев характерен в целом для всех направлений западного иудаизма, за исключением израильского, ортодоксальные раввины которого по-прежнему считают «рассеяние» карой господней.

Идея еврейской «избранности» представляет собой реакционную клерикальную спекуляцию. Укажем на то, что иудейская мораль, как и всякая другая религиозная мораль, нигде и никогда не приводила к облагораживанию нравов. В условиях же антагонистического общества эта мораль, подчиняя верующего влиянию религии и связывая его надежды на лучшую жизнь с богом, насаждала смирение и покорность и соответствовала интересам не трудящихся, а эксплуататорских классов.

Иудейская мораль не может служить обоснованием концепции «избранности» не только потому, что в основе своей она антигуманна и вследствие этого не способна содействовать моральному прогрессу. Следует подчеркнуть, что большая часть еврейского населения различных стран не религиозна и потому вообще не руководствуется ни моральными, ни другими предписаниями иудаизма. Уже в 50-х годах нашего столетия буржуазные наблюдатели подчеркивали относительно низкий уровень религиозности еврейского населения США и других западных стран. По свидетельству американского социолога Т. Холта, лишь 12% евреев Соединенных Штатов систематически посещали синагогу один раз в неделю, в то время как подобное посещение христианских храмов достигало 25% у протестантов и 62% у католиков. Что же касается евреев, которые вообще не посещали синагогу, то они составляли 56% против 32% американского протестантского населения и 18% католического<sup>66</sup>.

Даже в Израиле, где существует широкая система религиозного принуждения, поддерживаемая сионистской верхушкой страны, только треть еврейского населения выполняет предписания иудаизма в более или менее полном размере. Остальная часть соблюдает лишь некоторые религиозные традиции; а пя-

тая часть евреев страны — это «воинствующая секуляризованная стихия», как сообщает одно из израильских официальных изданий<sup>67</sup>. Еще меньше последователей иудаизм, как и другие конфессии, имеет в социалистических странах.

Модернизация иудейской религии, имеющая определенные предпосылки, которые связаны главным образом с резким ослаблением позиций любой религии в условиях научно-технического и социального прогресса (многие западные социологи, отнюдь не враждебные религии, вынуждены подчеркивать производный характер религиозной модернизации от процессов «секуляризации» и «десакрализации»<sup>68</sup>), содействовала сближению иудаизма с реакционной буржуазно-националистической идеологией сионизма. При этом существенную роль сыграла «социализация» иудейских догматов, представляющая собой основную тенденцию модернизации на ее современном этапе. Именно «социализация», выражающаяся в попытках смягчить эсхатологический характер религиозных представлений и придать им видимость идеологических форм, насыщенных актуальным содержанием, облегчила сближение религиозных доктрин с сионистскими политическими концепциями и в совокупности с другими факторами содействовала союзу сионизма и иудейской религии в капиталистическом мире.

### ИУДЕЙСКАЯ РЕЛИГИЯ И СИОНИЗМ

Для «обоснования» союза иудейской религии и сионизма современные их апологеты пропагандируют тезис о якобы изначальном единстве сионистских доктрин и догматов иудаизма. Даже те из них, которые признают наличие нерелигиозных корней сионистской идеи, как правило, добавляют, что наряду с последними сионизм имеет и религиозные источники. «Сионизм, — утверждает один из его апологетов в США С. Розенберг, — заимствует свои политические теории из современного мира. Однако его привязанность к Палестине... обусловлена древнейшими и глубочайшими предпосылками, которые вытекают из религиозных учений библейского и раввинистического иудаизма»<sup>69</sup>.

Попытки создать представление об извечном идеологическом тождестве иудейской религии и сионизма преследуют весьма определенную цель: добавить к политическому влиянию сионистских доктрин силу религиозного воздействия на сознание и чувства людей. При этом предполагается, что именно религия с ее непосредственным обращением к эмоциональной сфере сознания может способствовать усвоению националистических идей, превращению их в устойчивые стереотипы массового поведения.

В действительности сионизм и иудаизм представляют собой различные формы общественного сознания: политическую идеологию и религию. И отражают они один и тот же объект — общественное бытие — тоже по-разному: сионизм — в категориях социально-политического порядка, иудаизм — в фантастических представлениях о сверхъестественном. Для того чтобы союз между ними стал возможным, религии, как уже подчеркивалось, нужно было в известной мере секуляризовать свое содержание, т. е. наполнить эсхатологические картины «спасения» и «воздаяния» определенным социально-политическим смыслом. Однако решающую роль в создании союза сионизма и иудаизма сыграла общность их классовых целей, объективно существующая в условиях капиталистического строя.

\* \* \*

Идеологический союз сионизма и иудаизма, на изначальном характере которого настаивают современные клерикал-сионисты, возник не сразу, несмотря на то что сионистские идеологи стремились к такому союзу с самого начала существования своего движения (конец XIX столетия). Логика отношений сионизма и религии определялась особенностями его идеологии, и в первую очередь сионистской концепцией нации.

Сознательно игнорируя антагонистическую классовую структуру еврейского населения при капитализме, сионизм провозгласил главной формой социальных отношений евреев национальные отношения, а категорию «нация» превратил в тот единственный угол зрения, под которым рассматривались все другие проблемы социального развития.

Объявив «еврейскую нацию» «мерой всех вещей», апологеты сионизма сразу же столкнулись с рядом серьезных трудностей. Первая из них заключалась в том, что евреи проживали в различных странах и нигде не составляли сколько-нибудь значительной части населения. Кроме того, еврейские меньшинства, будучи интегрированными в системы социальных отношений более широких этносов, всюду (особенно в странах Западной Европы и Америки) испытывали на себе, как уже отмечалось выше, воздействие ассимиляции, которая приводила к стиранию их этнических особенностей<sup>70</sup>. Эти факторы, вставшие преградой на пути сионистских теоретиков, заставили их с самого начала выработать собственную концепцию нации — теорию так называемой духовной нации, которая воплотилась якобы в исключительных судьбах евреев и не имеет аналогов в истории других народов. Буржуазно-националистический еврейский историк С. Дубнов определял понятие нации следующим образом: «Нация в полном круге своего развития есть культурно-историческая группа, члены которой первоначально объединялись

общностью происхождения, языка, территории и государства, а с течением времени объединились внутренне или духовно на почве общего культурного наследия, общих исторических традиций, духовных и социальных идеалов и других типических особенностей своей эволюции»<sup>71</sup>. Отсюда делался вывод, что «духовная» общность, находящая свое выражение в «национальном самосознании», является завершением процесса национального становления. Евреи, по мнению Дубнова, достигли этой точки и потому якобы представляют собой «высший» тип культурно-исторической или духовной нации<sup>72</sup>.

Сконструировав концепцию «духовной нации», сионизм нуждался в «доказательстве» того, что «еврейское национальное самосознание» как критерий такой «нации» действительно существует. Однако в условиях ассимиляции евреев второй половины XIX столетия лишь иудейская религия могла быть представлена в качестве «остаточного» этнического признака евреев, да и то только потому, что в силу определенных исторических обстоятельств иудаизм был распространен преимущественно в их среде. Других аргументов в пользу сионистской концепции нации не существовало, так как лица еврейского происхождения были разобщены в территориально-экономическом отношении, их разделяли языковые различия, они все более приобщались к образу жизни и культурным традициям тех народов, среди которых проживали. Именно поэтому сионизм должен был использовать религию как тот единственный «аргумент», с помощью которого представлялось возможным конструировать иллюзию «национального самосознания». Уже основоположник политического сионизма Герцль утверждал, что евреи ощущают свою историческую связь «только благодаря вере... отцов, ибо... давно уже переняли языки различных национальностей»<sup>73</sup>. Такое заявление тем более показательно, что сам Герцль, как и многие другие «отцы» сионизма, был далеко не «правоверным» иудеем.

Вслед за Герцлем аналогичную позицию по отношению к иудейской религии заняли и другие сионистские лидеры, в том числе в царской России. В августе 1902 г. представители российских сионистских организаций провели в Минске съезд. В повестке дня был и вопрос о так называемой «национализации воспитания». Докладчик по данному вопросу провозгласил необходимость включения религии и религиозного воспитания в «культуру» сионизма. При этом предпринималась попытка примирить различные направления в иудейской религии, включив их на равных началах в эту «культуру». Более того, «культура» сионизма, по сути дела, сводилась к иудейским религиозным течениям, одно из которых — «национально-традиционное» — связывалось с ортодоксальным крылом в иудаизме, а другое — «национально-прогрессивное» — с реформированным. «Оба су-



ществующие в воспитании народа направления, — говорил докладчик, — „национально-традиционное“ и „национально-прогрессивное“ — считаются равноправными в сионизме и в равной степени должны составлять заботу сионистской организации, смотря по потребностям каждой местности»<sup>74</sup>. Предложенная формулировка отношения к иудейской религии была включена в проект резолюции сионистского съезда и принята им.

Стремление опереться на все существующие направления в иудаизме четко проявилось и в последующей истории сионизма. Оно получило свое выражение в концепции религиозного плюрализма, которая неизменно пропагандировалась сионистскими лидерами. Эта точка зрения была официально подтверждена ХХІХ конгрессом Всемирной сионистской организации (ВСО), состоявшимся в феврале 1978 г. в Иерусалиме. Несмотря на сопротивление ортодоксальных делегатов Израиля, сионистский конгресс дважды ставил на голосование резолюцию о религиозном плюрализме и оба раза она получала абсолютное большинство голосов. «Все еврейские образовательные и культурные программы ВСО, — записано в одной из резолюций, — должны исходить из принципа равноценности и одинакового статуса всех течений иудаизма». Другая резолюция подтверждает, что «все отделы, органы и программы ВСО должны основываться на принципе равенства всех религиозных движений».

Таким образом, за неимением другого, сионизм обращается к иудейской религии, явно игнорируя тот факт, что известная ее консервация в условиях феодального гетто разрушалась в обстановке буржуазно-правовой эмансипации евреев и иудаизм уже не являлся чем-то единым, как это было раньше. Стремление использовать иудейскую религию для «подтверждения» сионистских доктрин объяснялось отнюдь не каким-то изначальным единством религии и сионизма. Оно диктовалось исключительно соображениями сионистской тактики: без ссылок на «веру отцов» эти доктрины были бы лишены даже видимости объективности.

Именно данное обстоятельство с самого начала толкало сионистских лидеров к союзу с иудаизмом и раввинами. Еще в орошюре «Еврейское государство» Герцль писал: «В особенности мы возлагаем надежду на сотрудничество нашего духовенства... Первыми нас поймут раввины. Они примкнут к нашей идее и будут с амвона воодушевлять других»<sup>75</sup>. Однако расчеты сионистских лидеров на сотрудничество иудейского духовенства оправдались не сразу. Дело в том, что в условиях буржуазной эмансипации западноевропейских и американских евреев, приведшей к изменению их социально-политического статуса, особенно среди имущих слоев, установки политического сионизма не могли быть безоговорочно приняты. Связав решение еврейского вопроса с обособлением в собственном национальном

государстве, политический сионизм объявил евреев различных стран чуждым элементом в структуре их населения, имеющим право на нелояльность по отношению к государствам фактического проживания. Неудивительно, что ассимилированные буржуазные слои евреев и выражавшее их интересы реформированное направление в иудаизме (самое влиятельное в Западной Европе и США во второй половине XIX столетия) на первых порах отвергли политический сионизм.

В 1897 г. (в год создания ВСО на I сионистском конгрессе в Базеле) Исполнительный комитет ассоциации раввинов Германии принял специальный манифест, в котором было записано: «Иудаизм обязывает своих последователей преданно служить отечеству, в котором они находятся, и содействовать его национальным интересам со всей искренностью и в полную меру сил»<sup>76</sup>. Аналогичная позиция была занята реформированным иудаизмом в США. Лидер этого религиозного направления И. Уайз в том же 1897 г. заявил, что «объект иудаизма является не политическим или национальным, а духовным»<sup>77</sup>, а сионистское движение назвал «сиономанией»<sup>78</sup>. Еще более категоричным в своих высказываниях о сионизме был влиятельный реформистский раввин Кауфман Колер, коллега Уайза по руководству американским реформированным иудаизмом; с его точки зрения, сионизм представлял собой не что иное, как духовное «вырождение»<sup>79</sup>. В 1911 г. Центральная конференция американских раввинов подтвердила отрицательное отношение к сионизму, провозгласив, что она осуждает «любое движение в еврейских общинах не на религиозной почве, создающее впечатление, будто евреи являются государством в государстве»<sup>80</sup>.

Наличие подобных настроений, господствовавших в ассимилированных кругах западноевропейских и американских евреев, вынуждены были признавать многие сионистские лидеры. В частности, об этом говорил Герцль, имея в виду позицию ассимилированных буржуазных слоев французских евреев. Это же подчеркивал и Х. Вейцман, возглавлявший ВСО после смерти Герцля, а в 1948 г. занявший пост президента Израиля. Характеризуя отношение к сионизму части евреев Англии, Вейцман заметил, что они рассматривали сионизм как «пустую мечту нескольких впаавших в ошибку идеалистов»<sup>81</sup>.

Отрицательную позицию по отношению к сионизму занял не только реформированный иудаизм. Ортодоксальный иудаизм вначале также отвергал сионистскую идею, хотя его мотивы не совпадали с теми, которыми руководствовался реформированный раввинат. Если последний, несмотря на религиозную оболочку, в которую облакалось неприятие сионизма, в действительности находился под влиянием социально-политических интересов ассимилированных слоев еврейского населения в западных странах, то ортодоксы руководствовались главным образом ре-

лигиозными соображениями. Последние вытекали из библейского мессианства, связывавшего создание еврейского государства и перемещение всех евреев на «землю обетованную» с приходом божественного посланника, мессии, лишенного каких-либо черт земного происхождения. Поскольку идея еврейского государства, сформулированная сионизмом, связывала образование данного государства с политической деятельностью как самого сионистского движения, так и крупных империалистических держав, именно этот секуляризм сионистской программы заставил ортодоксальный иудаизм первоначально отвергнуть ее положение<sup>82</sup>.

После смерти Герцля в 1904 г. в сионизме укрепляется течение, получившее название «духовный сионизм». Связанное с именем Ахад-Гаама («Один из народа» — псевдоним У. Гинцберга, российского дореволюционного буржуазного публициста), оно пыталось примирить содержание сионистских доктрин с фактическим положением буржуазных слоев западных евреев. Не отказываясь от основных идеологических постулатов политического сионизма, в частности, от идей «всемирной еврейской нации» и «еврейского очага» в Палестине, «духовный сионизм» смягчил герцлевскую концепцию «изгнания» и заменил ее лозунгом «двойного гражданства» и «двойного патриотизма». С точки зрения «духовного сионизма» еврейское государство в Палестине уже не рассматривалось как место сбора всех или большинства евреев. Оно выдавалось за «убежище для преследуемых и национальной культуры» и по отношению к остальной части еврейского населения разных стран должно было выступать не как политический, а как духовный центр. В соответствии с этими представлениями евреи, независимо от места жительства, обязаны были считать себя гражданами и патриотами не только страны фактического проживания, но и своей «духовной родины» — Израиля. «Духовный сионизм» облегчил проникновение буржуазного национализма в среду значительно ассимилированных западноевропейских и американских евреев, определенная часть которых до этого не принимала идею политического сионизма.

«Духовный сионизм», однако, не был единственной причиной того, что отношение к сионизму на Западе стало меняться. Другим обстоятельством явилось изменение структуры еврейского населения западных стран, в первую очередь США, в результате значительной эмиграции из стран Восточной Европы и царской России, где сионизм, используя антисемитскую политику правящих реакционных режимов, приобрел немалое влияние. При этом классовая природа сионизма отнюдь не была напрямую связана с социальным обликом используемых им масс. Как и любая другая форма национализма реакционной буржуазии, сионизм опирался в первую очередь на мелкобур-

жуазную среду, отчаявшуюся в своих попытках освободиться от угнетения со стороны буржуазии господствующей нации и своих собственных эксплуататоров, а также на незрелую в классовом отношении часть трудящихся.

Поворот синагоги и раввината к сионистскому движению связан также с возникновением консервативного направления в иудейской религии. Консервативный иудаизм включил в свой идеологический арсенал концепции «духовного сионизма», выразив их в формуле «диаспора плюс Палестина». В этой формуле в концентрированном виде отразились основные постулаты «духовного сионизма»: отказ от доктрины «изгнания» и принятие идеи «всемирной еврейской нации», главная обязанность которой должна заключаться в укреплении «национального очага» в Палестине как своего духовного центра.

Консервативное направление не просто перешло на позиции сионизма, но провозгласило необходимость тесного союза последнего с иудейской религией. В этом плане, например, Объединенная синагога Америки на своем VI съезде в 1919 г. объявила: «Для нас, последователей исторического иудаизма, еврейский национализм без религии есть древо без плодов, иудейская же религия без национализма — древо без корней»<sup>83</sup>.

Конец второго десятилетия XX в. можно считать тем рубежом, когда союз сионизма и иудейской религии начал воплощаться в жизнь. Правда, в это время еще не все направления иудейской религии пришли к такому альянсу — ортодоксальное и реформированное во многом продолжали занимать прежние позиции по отношению к сионистскому движению, однако эти позиции были уже серьезно подорваны<sup>84</sup>.

В немалой степени союзу иудейской религии с сионизмом помог и реконструкционизм. С первых шагов он развернул широкую пропаганду своего основного лозунга неразрывности иудаизма и евреев, рассматривая иудейскую религию и в первую очередь ее культ как важное средство национальной идентификации. «Религиозные обряды, — писал М. Каплан с нескрываемой тоской по прошлому, —... были единственным путем коллективного самовыражения»<sup>85</sup>. Именно реконструкционисты первыми среди клерикал-сионистских теоретиков стали утверждать, будто иудаизм — это не религия, а «народная цивилизация». В авторском предисловии ко второму изданию книги «Иудаизм как цивилизация» (1957 г.) Каплан еще более определенно, чем раньше, высказался о характере «иудейской цивилизации», выдвигая в ней на первый план принципы национальности и религии. «Иудаизм как цивилизация, — утверждал он, — представляет собой призыв... к следующему: 1) восстановить еврейскую национальность; 2) возродить иудейскую религию; 3) создать систему органических общин; 4) укрепить государство Израиль...»<sup>86</sup>. Это положение, представляющее собой

краеугольный камень всего реконструкционистского учения, пытаются объединить в понятие «цивилизация» иудейскую религию и буржуазный национализм в форме «духовного сионизма».

В перечне реконструкционистских характеристик, которыми должна определяться «иудейская цивилизация», обращает на себя внимание и требование «создать систему органических общин». Эта система, по мысли Каплана и других лидеров реконструкционизма (И. Эйзенштейн, И. Стейнберг, Е. Кон), призвана не заменять собой религиозные общины, а существовать параллельно с ними, охватывая всех лиц еврейского происхождения, независимо от их общественного положения и отношения к религии. Принадлежность к «иудейской цивилизации», с точки зрения реконструкционистских лидеров, следует определять не по религиозному признаку, а по участию (сионистскому, филантропическому, культурному и т. п.) в деятельности данных «органических» общин. Причем реконструкционисты не скрывают, что все это в конечном счете должно «привести к отождествлению... цивилизации с религией», т. е. к превращению светских членов общины в последовательных сторонников иудейской веры. Еще более определенно в этом плане высказывается один из ближайших последователей Каплана И. Эйзенштейн: «Если мы хотим преодолеть тенденции секуляризации еврейской жизни и вернуть синагоге ее первенствующее положение, нам следует вернуться к традиционной системе общины, в которой религиозные учреждения снова станут наиболее ответственными учреждениями еврейского общества»<sup>87</sup>.

Можно с полным правом утверждать: требование создания системы «органических общин» прямо направлено на то, чтобы воскресить в модернизированной форме времена гетто, превратившего средневековых евреев в изолированную религиозную корпорацию. Общинный уклад жизни понадобился реконструкционистским лидерам, чтобы замкнуть еврейских трудящихся в скорлупе сионистско-религиозных учреждений и оторвать их таким образом от борьбы прогрессивных сил за социальные преобразования.

Перечисленные выше обстоятельства помогли сионистско-религиозной пропаганде распространить свое влияние и способствовали созданию иллюзии, будто еврейская национальная принадлежность может быть выражена только с помощью иудейско-сионистских символов. Типичным в этом плане является высказывание одного из современных апологетов союза сионизма и иудейской религии Э. Лемана, который утверждает следующее: «Если попытаться определить настоящее место сионизма... в истории, то оно должно быть обнаружено с помощью тех же категорий мышления, которые выражают сущность... иудаизма. Существует, несомненно, тесная связь иудаизма и сионизма, открывающая секреты еврейской судьбы»<sup>88</sup>.

Все названные факторы в конечном счете изменили отношение к сионизму тех направлений иудейской религии, которые вначале не приняли этого движения, как несовместимого с иудаизмом. Коренной доворот в реформированном иудаизме по отношению к сионизму и идее еврейского государства произошел в 1937 г., хотя, как отмечалось выше, прежнее отрицательное отношение к сионизму лидеров данного направления было подорвано значительно раньше. В этом году Центральная конференция американских раввинов в своей новой декларации принципов («Руководящие принципы реформированного иудаизма») провозгласили необходимость создания еврейского государства в Палестине не только как «убежища для угнетенных», но и как «центра еврейской культуры и духовной жизни». Признавая необходимость лояльного отношения к странам фактического проживания, эта декларация вменяла в обязанность евреям «диаспоры» содействовать превращению Палестины в мировой еврейский центр<sup>89</sup>.

На позициях поддержки сионизма стоят и современные ортодоксальные раввины. Не отождествляя по-прежнему сионизм с иудаизмом, в частности с его мессианскими представлениями, они вместе с тем подчеркивают, что кроме «мирского» решения еврейского вопроса сионизм отражает якобы также «еврейское стремление к мессианскому спасению». Связывая иудейское мессианство и сионизм с одним и тем же источником — «еврейским духом», который постоянно стремится к «земле Израиля», ортодоксальные раввины рассматривают сионизм как «мирской» аналог религиозной идеи, как ее выражение средствами светского языка.

В последние десятилетия поддержка сионистского движения иудейскими клерикалами не только усилилась, но и привела к организационному объединению раввинских учреждений реформированного и консервативного направлений с Всемирной сионистской организацией. На сессии генерального совета ВСО в январе 1976 г. исполнительный директор Всемирного союза прогрессивного иудаизма раввин Р. Хирш объявил о присоединении своего союза к ВСО и сформулировал кредо реформистов: «Для нас, — сказал он, — сионизм есть аутентичное выражение иудейской религии... суть сионизма и иудаизма является единой»<sup>90</sup>.

Заявление Хирша, которое воспроизводит один из мифов клерикально-сионистской пропаганды, отождествляющей всех верующих-евреев с сионизмом, с восторгом было встречено сионистскими лидерами. Они приветствовали решение реформированных раввинов об объединении и призвали руководство других направлений иудейской религии последовать примеру реформистов. Демарш Хирша был немедленно подхвачен верхушкой различных отделений Всемирного союза прогрессивного иу-

даизма, в частности Центральной конференцией американских раввинов. Президент конференции А. Шиндлер был даже избран в исполком ВСО.

О своем присоединении к сионистской организации объявили и консерваторы. Вначале это сделала Объединенная синагога Америки, а затем — Всемирный совет синагог. На XI съезде Всемирного совета синагог в Иерусалиме (ноябрь 1976 г.) глава совета С. Ротштейн вторично поддержал присоединение консервативного иудаизма к ВСО. Он заявил, что такой союз не только полезен консерваторам и сионистам, но будет способствовать также внедрению религиозного плюрализма в странах с еврейским населением<sup>91</sup>. Ротштейн прямо назвал при этом Израиль, где ортодоксальный раввинат всячески препятствует деятельности других направлений иудейской религии.

Что касается ортодоксальных раввинов Израиля, то, поддерживая политику сионистской верхушки страны и активно участвуя в ее реализации, они выступают против идеи религиозного плюрализма и потому, видимо, не спешат объявлять о своем вхождении в ВСО. Таким образом израильские раввины надеются подтолкнуть руководство ВСО к отказу от признания этой идеи. Несколько более терпим в данном вопросе ортодоксальный раввинат в других капиталистических странах, который уже многие десятилетия существует в обстановке религиозного плюрализма и объединяет свои усилия по спасению веры с реформистами и консерваторами. Однако и этот раввинат, как и израильский, пока не объявил о своем формальном членстве в ВСО, хотя данное обстоятельство вовсе не мешает и тому и другому всемерно поддерживать сионизм.

Итак, тесный союз иудейской религии и сионизма на Западе возник не потому, что сионизм по природе своей якобы религиозен, а потому, что обе эти силы выступают с одних и тех же классовых позиций и преследуют цели, совпадающие с интересами крупного капитала, в том числе — еврейского.

Несмотря на существование тесного идеологического и политического союза между сионизмом и иудейской религией, было бы, однако, ошибкой ставить знак равенства между принадлежностью к иудаизму и сионизму. Нужно иметь в виду, что попытки подобного совмещения преследуют ту же реакционную, демагогическую цель, что и провозглашение сионизма «отличительной особенностью» еврея как такового: представить сионистов в качестве «законных» представителей «всех евреев» и таким образом искусственно расширить сферу влияния сионистской идеологии и политики.

Религиозность личности вовсе не обрекает ее на фатальную приверженность какой-либо форме национализма, включая сионизм. Это особенно очевидно в наше время, когда современная жизнь, широко вовлекая верующих в борьбу за социальные пре-

образования, способствует все большей утрате ими религиозной ориентации в обыденной жизни, стимулирует секуляризацию религиозного сознания.

Аналогичные процессы, естественно, происходят и среди евреев, большинство которых составляют трудящиеся, подобно тому, как это имеет место в среде других этнических групп<sup>92</sup>. Многие верующие евреи, как и представители других религий в западных странах, в частности в США, активно участвуют в борьбе за мир, против господства монополистического капитала, расовой дискриминации негров и других национальных меньшинств и т. п. Часть верующих открыто осуждает сионизм и использование иудейской религии в целях укрепления сионистской идеологии и политики. Один из американско-иудейских лидеров, раввин Э. Бергер, отрицает сионистскую концепцию «всемирной еврейской нации», считая, что эта концепция представляет собой «политическую фабрикацию». Отвергая сионизм и призывая американских евреев относиться к Израилю как к любому другому иностранному государству, Бергер считал целью возглавлявшейся им до недавнего времени антисионистской организации Американский совет иудаизма ограждение иудейской религии от политических происков сионизма<sup>93</sup>. В настоящее время Бергер является президентом Американских еврейских альтернатив сионизму — религиозной организации, которая также выступает против политического сионизма и подчеркивает, что последний не должен отождествляться с иудаизмом, и в частности с иудейским мессианством<sup>94</sup>.

Наряду с Бергером можно назвать и известного еврейского историка и религиозного деятеля США М. Менухина, одного из главных организаторов Американских еврейских альтернатив сионизму. Менухин отвергает сионизм, подчеркивая при этом, что последний пытается изолировать евреев в социальном и культурном отношении и навязать им условия гетто. Исходя из религиозных соображений об «универсальной» значимости иудейской религии, Менухин обвиняет сионизм в намерении навсегда заключить эту религию в узкие рамки одной этнической группы. Отсюда он делает вывод, что сионизм — «одна из наибольших трагедий в наше время как для евреев, так и для иудаизма»<sup>95</sup>.

К числу противников сионизма из рядов религиозных деятелей следует отнести также западных раввинов: М. Лазарона (одного из нынешних руководителей Американского совета иудаизма), Ю. Магнеса, теолога Я. Петуховского<sup>96</sup> и некоторых других.

Кроме указанных выше религиозных антисионистских организаций против сионизма выступают многие нерелигиозные еврейские организации на Западе, деятельность которых поддерживается и частью верующих. К числу таких организаций сле-



дует отнести основанный в 1970 г. Комитет по изучению новых альтернатив на Ближнем Востоке, Евреи за справедливость в городах, Радикальное еврейское общество, Лига свободной земли для еврейской колонизации и др.

Среди верующих-иудеев капиталистических стран в последние годы все более отчетливо проявляются настроения, которые, не будучи направлены против сионизма в целом, резко обращены против крайностей сионистской политики, ее шовинизма и аннексионизма. Скандал в клерикально-сионистских кругах вызвало заявление главного раввина Великобритании И. Якововича. В начале 1980 г. он публично заявил, что не исключает возможности образования арабского палестинского государства на западном берегу Иордана и в секторе Газа со столицей в Иерусалиме<sup>97</sup>. Как свидетельствует даже сионистская печать, помещившая ряд читательских писем в связи с высказыванием Якововича, значительное число израильтян, в том числе верующих-иудеев, считают, что проблема палестинских арабов должна быть решена на основе политического урегулирования. Результатом этих настроений явилось и обращение организационного комитета так называемой Новой еврейской повестки дня. Этот комитет выступил за созыв конгресса «прогрессивных евреев» и выдвинул на первый план задачу мирного разрешения ближневосточной проблемы, включая проблему арабского народа Палестины. Именно с этим комитет связывает главное условие «действительной безопасности» государства Израиль<sup>98</sup>.

Абсолютное большинство граждан еврейского происхождения в СССР решительно осуждают любое проявление буржуазного национализма и шовинизма, национальной ограниченности и кичливости. Как и люди других национальностей нашей Родины, они относятся с глубоким уважением ко всем нациям и народностям.

Против провокаций клерикал-сионистов активно выступают и последователи иудейской религии в СССР. В заявлении конференции представителей раввината и иудейских религиозных обществ СССР, состоявшейся в марте 1971 г. в Москве, говорится: «Мы решительно отвергаем притязания международных сионистских кругов и правителей Израиля говорить от нашего имени, защищать нас от несуществующих обид и притеснений... Как граждане своей Родины, мы заявляем, что все утверждения правительства Израиля и международных сионистских кругов о каком бы то ни было неравноправии евреев в Советском Союзе являются злым вымыслом, преследующим антисоветские цели»<sup>99</sup>.

Изложенные факты негативного отношения к сионизму части верующих в западных странах, а также абсолютного большинства духовенства и рядовых последователей иудейской религии в СССР свидетельствуют о том, что между принадлеж-

ностью к иудейской религии и сионизмом не существует однозначной зависимости. Союз между ними в действительности базируется на классовом фундаменте: единство буржуазных интересов, стремление сохранить капиталистическую систему, антикоммунизм — вот та основа, на которой происходит объединение реакционных церковников и монополистического капитала, партнеров по клерикальной политике.

### ИУДЕЙСКИЙ КЛЕРИКАЛИЗМ В ИЗРАИЛЕ

Положение иудейской религии в Израиле свидетельствует о значительном разрыве между состоянием религиозности населения и теми привилегиями, которыми наделена так называемая институционализованная религия, т. е. система раввинских организаций, в сфере политических и иных общественных отношений. Несмотря на наличие значительных секуляризованных слоев, особенно в среде молодежи<sup>100</sup>, а также верующих-конформистов, которых в точном смысле слова нельзя отнести к разряду религиозного населения, раввинские организации в Израиле с помощью сионистской верхушки присвоили себе право выступать от имени всех израильтян, как верующих, так и неверующих. Более того, эти организации непосредственно включены в систему государственной власти на всех ее уровнях и осуществляют исключительную юрисдикцию в важнейших сферах социальных отношений. Как подчеркивал в своих документах XVIII съезд Коммунистической партии Израиля, клерикальные силы, в первую очередь ортодоксальные религиозно-политические партии, проводят политику диктата и выступают против отделения религии от государства, обеспечения свободы совести и равноправия женщин в вопросах семьи<sup>101</sup>.

Религиозное принуждение в Израиле подчиняет себе даже область конституционного права и законодательства о гражданстве. В результате противодействия иудейских клерикалов в Израиле до сих пор нет светской конституции. Между тем, еще в декларации об образовании государства Израиль («Декларация независимости» от 14 мая 1948 г.) предусматривалась выработка основного закона и даже намечались конкретные сроки его утверждения — не позднее 1 октября 1948 г. В начале 1949 г. группа депутатов кнессета внесла на рассмотрение выработанный ею проект конституции. Несмотря на то что в ст. 77 проекта прямо указывалось, что источником конституционного, как и всякого другого, законодательства Израиля являются религиозные законы иудаизма, проект по настоянию депутатов от религиозных партий был отвергнут и всякие дальнейшие попытки принятия конституции были прекращены. Суть аргументации клерикалов против конституции, даже опираю-

щейся на иудейские предписания и открыто провозглашающей это, сводилась к следующей формуле: законодательством Израйля есть и должен оставаться только религиозный закон. «Мы усматриваем в светской конституции, — объявили израильские раввины-ортодоксы, — попытку отказаться от нашей святой Торы... Против этого мы будем бороться, против этого мы восстанем со всей силой, духом и энергией без всяких компромиссов и уступок... Наша цель заключается в следующем: только законы Торы должны иметь решающее значение во всех сферах жизни государства Израиль»<sup>102</sup>. Выступая в связи с обсуждением проекта конституции в кнессете, один из парламентариев-клерикалов, представитель партии Агудат Исраэл (Союз Израйля), прямо заявил: «Израиль имеет конституцию, ею является Тора»<sup>103</sup>.

Сила клерикального влияния в Израиле в полной мере проявилась также в период обсуждения и принятия закона о гражданстве. Дело в том, что на основе так называемого акта «О возвращении» (1952 г.) гражданство Израйля автоматически предоставляется только лицам еврейского происхождения. В соответствии же с установленной практикой, отразившей талмудические требования ортодоксального раввината, такое происхождение может быть подтверждено одним из двух обстоятельств: рождением от еврейской матери или принадлежностью к иудейской религии. Последнее представляет собой откровенное религиозное насилие, так как во многих случаях лица, не являющиеся евреями по рождению, для получения израильского гражданства вынуждены становиться против своей воли иудейскими прозелитами, причем обязательно в соответствии с ортодоксальными законами о гиуре (иудейском обращении).

В 1958 г. была предпринята единственная робкая попытка смягчить давление клерикалов в вопросах о гражданстве. При этом сионистская администрация, естественно, не выступала против религиозного диктата как такового. Она имела в виду усилить иммиграцию в Израиль лиц, которые, будучи евреями, не являются сторонниками иудаизма и отрицательно относятся к недемократической практике израильского раввината, либо, не являясь евреями по происхождению, переходят в иудейскую веру на основе обрядового ритуала консервативного или реформированного направлений, имеющих, как уже отмечалось, значительное распространение в западных странах. В инструкции министерства внутренних дел, предлагавшей измененный порядок предоставления израильского гражданства, предусматривалось, что лицо признается евреем, если оно объявляет себя таковым, либо — когда речь идет о ребенке — если его еврейская принадлежность подтверждается обоими родителями. Против данного документа немедленно ополчились все клерикальные силы страны. Реакция клерикалов была настолько бурной, что

тогдашнее сионистское руководство во главе с Бен-Гурионом вначале задержало принятие инструкции, а затем и вовсе предало ее забвению. Продолжал действовать прежний порядок, который в феврале 1970 г. по настоянию клерикалов-ортодоксов был легализован кнессетом и получил законодательное выражение<sup>104</sup>.

Как уже отмечалось, в Израиле не допускается религиозный плюрализм и государственным признанием пользуется только одно из существующих в иудаизме направлений — ортодоксальное. Подобное положение является беспрецедентным — по крайней мере для капиталистических стран Запада с формально светским режимом буржуазного парламентаризма (именно к такому типу политического режима относят сионистские пропагандисты существующий политический порядок в Израиле<sup>105</sup>). Между тем, в стране существуют несколько консервативных и реформированных иудейских общин, объединяющих выходцев из западных стран, главным образом США, где число сторонников этих направлений значительно превышает количество верующих-ортодоксов. Более того, с 70-х годов отмечается некоторое укрепление позиций консервативного и реформированного иудаизма в Израиле. Так, если в 1970 г. в стране насчитывалось 5 консервативных и 8 реформированных общин, то уже в 1974 г. их было соответственно 13 и 11<sup>106</sup>. Несмотря на это, раввины реформированных и консервативных конгрегаций в отличие от ортодоксальных раввинов не имеют официального статуса, не могут совершать обряда перехода в иудаизм, оформлять браки и рассматривать дела о разводах, а также другие споры, вытекающие из семейных отношений. Все это по закону 1953 г. («О браке и разводе») отнесено к исключительной компетенции раввинских судов, членами которых могут быть только ортодоксы.

Следует подчеркнуть, что симпатии сионистских лидеров Израиля к ортодоксальному иудаизму вовсе не связаны с их личными религиозными ориентациями. История сионистского движения свидетельствует, что сионисты шли на союз и с ортодоксами и с другими направлениями в иудаизме в зависимости от того, кому из них принадлежали ведущие позиции в той или другой местности или стране. Все дело в том, что в Израиле на основе определенного характера эмиграционных процессов (абсолютное большинство еврейского населения страны — это выходцы из Азии и Африки, а также Восточной Европы, где иудейская религиозная жизнь почти полностью определялась традиционным иудаизмом и раввинами-ортодоксами) большая часть верующих-иудеев являются приверженцами ортодоксального направления. Сионистские верхи Израиля учитывают это обстоятельство, но, сложись обстановка по-другому, они с такой же последовательностью оказывали бы поддержку консер-

ваторам или реформистам, либо тем и другим вместе взятым.

К этому следует прибавить еще и то исключительно важное обстоятельство, что в системе политической власти Израиля значительное место занимают клерикальные партии ортодоксального направления, активно поддерживающие политику сионизма как внутри, так и во вне страны. В Израиле кроме Национальной религиозной партии (Гамифлага Гадатит Леумит) — основной клерикальной политической организации<sup>107</sup> действуют еще две клерикальные партии ультраортодоксального направления (Агудат Исраэл и Поалей Агудат Исраэл), объединяющиеся в блок Религиозный фронт Торы. По своим общественно-политическим позициям Национальная религиозная партия и Религиозный фронт Торы почти не отличаются. Если и существуют какие-либо различия между ними, то их, очевидно, можно определить следующим образом: Религиозный фронт Торы занимает еще более правые позиции клерикального экстремизма, нежели Национальная религиозная партия и, пропагандируя средневековые иудейско-талмудические представления и обряды, ратует за их распространение на все еврейское население Израиля<sup>108</sup>.

Существенная роль клерикальных партий в структуре политической власти Израиля отнюдь не определяется массовой поддержкой со стороны верующих. Так, кандидаты Национальной религиозной партии за всю историю парламентских выборов в Израиле никогда не получали поддержки более 9,9% избирателей (выборы 1959 г.), со времени же выборов 1961 г. все явственнее проявляется тенденция снижения количества голосов избирателей, отданных представителям Национальной религиозной партии, хотя тенденция эта проявляется неравномерно (1961 г. — 9,8%; 1965 г. — 8,9; 1969 г. — 9,7; 1973 г. — 8,7; 1977 г. — 9,2%<sup>109</sup>).

Аналогичным образом обстоит дело с поддержкой избирателями Религиозного фронта Торы. Этот блок никогда не собирал больше 5,6% голосов избирателей (выборы в кнессет 1961 г.), а в последующее время количество голосов, полученных кандидатами Фронта, было еще меньшим (1965 г. — 5,1%; 1969 г. — 5; 1973 г. — 4; 1977 г. — 4,8%)<sup>110</sup>.

Отмеченная тенденция с еще большей очевидностью проявилась на внеочередных выборах кнессета в июне 1981 г. и в июле 1984 г. Все религиозные партии, вместе взятые, получили на этих выборах 13 депутатских мандатов, т. е. значительно меньше, чем на выборах 1977 г. В выборах 1984 г. участвовали еще три небольшие религиозные партии, возникшие в Израиле в начале 80-х годов: Шас, Мораша и Тами. Что же касается Национальной религиозной партии, то на двух последних выборах она потерпела серьезное поражение, сохранив в 1981 г. лишь половину прежних мест парламента (6 из 12), а в

1984 г. — 4 из 6<sup>111</sup>. Партия Агудат Исраэл получила в 1984 г. два депутатских мандата (против четырех в 1981 г.). Аналогичная ситуация, в основном, сохранилась и на последних парламентских выборах 1988 г.

Таким образом, несмотря на то что число последователей иудейской религии в Израиле (включая традиционно-верующих) составляет, как уже отмечалось, не менее половины еврейского населения, клерикальные политические партии даже в «лучшие времена» не собирали более 15,5% голосов избирателей. Приведенные цифры свидетельствуют, что не только секуляризованные слои населения, но и значительное количество верующих в Израиле не поддерживают клерикального использования иудейской религии в интересах сионизма, как и претензий раввинов-ортодоксов на ведущую роль религии и синагоги в политической и общественной жизни страны.

И тем не менее влияние клерикалов очень сильно. Ни одно сионистское правительство Израиля не могло бы удержаться у власти, если бы оно не вступало в коалицию с религиозными партиями, в первую очередь с Национальной религиозной партией. Последняя всегда входила и сейчас входит в правительство страны независимо от того, стоит ли у власти так называемая Партия труда или ультраправый блок Ликуд<sup>112</sup>.

Израиль является одной из немногих буржуазных стран, где до сего времени церковь даже формально не отделена от государства и школа от церкви. Это находит свое выражение, в частности, в том, что Ветхий завет превратился не только в один из главных объектов школьного изучения, но сплошь и рядом используется как основное «учебное пособие» при прохождении других, в первую очередь гуманитарных, предметов. Один из американских наблюдателей израильской жизни Л. Фейн, отнюдь не относящийся враждебно к сионизму и иудаизму, отмечал, что «сегодня Библия остается сердцевиной гуманитарного образования и текстуально используется в курсах истории, литературы, географии и языка...»<sup>113</sup>.

С целью расширения религиозного воспитания молодежи в Израиле клерикалы всемерно насаждают сеть ешиботов<sup>114</sup>, которые они требуют приравнять к светским учреждениям высшей школы, в том числе и в вопросах государственного финансирования. Наряду с этими ешиботами увеличивается число так называемых «среднеобразовательных» ешиботов, в которых помимо религии учащиеся получают определенную светскую специальность (бухгалтер, администратор, техник-вычислитель, педагог и т. п.). Религиозные апологеты не без основания отмечают, что обучение в среднеобразовательных ешиботах способствует «сохранению верности традиционно-религиозному образу жизни» и обеспечивает религиозным партиям поддержку ешиботников (социологические данные свидетельствуют, что 70%

из них голосуют за эти партии на парламентских выборах и до 81 % — на муниципальных <sup>115</sup>).

Влияние клерикалов в Израиле проявляется не только в сфере законодательной деятельности и системы образования, что уже само по себе весьма значительно, но и в области административной практики государственного аппарата. По сути дела, раввинские организации Израиля (вместе с сионистскими учреждениями и в тесной связи с последними) являются органами власти и непосредственно включены в политическую структуру государства. Широкое участие раввината в осуществлении административных функций рельефно проявляется на примере израильской судебной системы, а также местных органов управления. Наряду с гражданскими судами в стране действует система религиозных судов, состоящая из судов общин — судебных установлений первой инстанции, апелляционных судов и верховного раввинского суда. Эти суды официально руководствуются нормами средневекового талмудического законодательства и могут принимать к своему производству все дела, за исключением уголовных. Они, следовательно, практически наделены таким же статусом, как и гражданские суды. Более того, система раввинских судов поставлена даже в привилегированное положение по сравнению с гражданскими. Как уже отмечалось, с момента принятия закона «О браке и разводе» все дела семейно-брачного характера рассматриваются только раввинскими судами, независимо от религиозной принадлежности и отношения к религии сторон в споре. Установление исключительной юрисдикции раввинских судей, которые получили единоличное право регулировать важную область общественных отношений, затрагивающую интересы многих тысяч израильтян-евреев, представляет собой очевидное нарушение свободы совести.

В ответ на широкие протесты прогрессивной общественности Израиля, справедливо считающей закон «О браке и разводе» позором для страны и борющейся за его отмену, клерикально-сионистская верхушка специальным законом (1955 г.) включила раввинские суды в государственную правовую систему и перевела их на полное государственное финансирование.

Влияние ортодоксов Израиля отрицательно отражается на положении женщин. Как вынужден признать один из американских раввинов в книге «Иудаизм и современная женщина», ортодоксальное религиозное законодательство в Израиле, являясь господствующей системой права, навязывает женщине статус гражданина второго сорта <sup>116</sup>. Об этом же говорит Л. Хезлтон в работе «Израильские женщины. Реальность и мифы», подчеркивая, что религиозное законодательство лишает женщину всех прав и ставит ее, по сути дела, в такое же положение, в каком находятся несовершеннолетние дети <sup>117</sup>.

В июне 1979 г. в Иерусалиме собралась международная конференция руководителей еврейских женских организаций. В ее резолюции признается, что женщины Израиля подвергаются широкой дискриминации. Конференция призвала отказаться от взгляда на женщину «как на объект», признать ее роль в обществе и уравнивать в правах с мужчиной<sup>118</sup>. Этот призыв остался без последствий — так же, как и предшествующие попытки улучшить положение израильской женщины. Известно, что организация Движение за гражданские права, выступающая за равноправие женщин в Израиле, еще в 1975 г. внесла на обсуждение кнессета проект закона о правах женщин.

В последующем она же предложила принять закон о гражданском браке. Однако эти инициативы, как и многие другие, натолкнулись на ожесточенное противодействие религиозных партий и закончились безрезультатно. В условиях клерикализации общественной жизни широкое и систематическое нарушение лозунга свободы совести представляет собой закономерное явление.

\* \* \*

В ответ на марксистскую критику сионизма и иудейского клерикализма, использующего религию для апологии реакционной политики, клерикально-сионистские идеологи и пропагандисты объявляют эту критику проявлением антисемитизма и принудительного, или, как они еще говорят, «государственного» атеизма. «Нет никакой разницы, — говорил израильский премьер-министр М. Бегин, — между антиизраилизмом, антисионизмом и антисемитизмом»<sup>119</sup>. Такой прием является одновременно и клеветой на марксистскую критику, и выражением той идеологической фабрикации, которая призвана представить всех евреев сионистами, составляющими «всемирную нацию» благодаря принадлежности к «иудейской цивилизации».

Следуя принципам социалистического интернационализма и атеизма, марксисты своей критикой сионистского расизма и иудейского клерикализма не только не выступают против евреев и сторонников иудейской религии, но в действительности являются до конца последовательными борцами против антисемитизма, как и всякого другого проявления буржуазного национализма, национальной ненависти и вражды, против любого попрания прав и свобод личности, в том числе и права на свободу совести. Являясь закономерным выводом из социальных идеалов коммунизма, интернационализм представляет собой важнейший и решающий признак морально-политической зрелости социалистического общества в целом и личности в частности.

Что же касается критики иудейского клерикализма, пред-



ставляющего собой сионистскую политизацию религии и попытку превратить верующих-иудеев в слепое орудие сионистского шовинизма и экспансионизма, то она не только не является средством насильственной атеизации, которая всегда решительно отвергалась коммунистами, но выражает подлинное уважение прав верующих. Клерикально-сионистская идеология и практика опасны не только для мира на Ближнем Востоке, но, как подчеркивалось на XIX съезде Коммунистической партии Израиля (февраль 1981 г.), противоречат интересам трудящихся и народных масс самого Израиля.

В борьбу против клерикальной реакции включается все большее число израильтян. Антиклерикальные позиции занимает и целый ряд израильских общественных организаций, которые стали возникать с начала 60-х годов: Лига защиты от религиозного принуждения, Движение за гражданские права, Еврейское движение Торы, Омец (Движение за экономические перемены), Нативот шалом (Пути мира). Последняя, объединяя верующих, в документе своей учредительной конференции (декабрь 1982 г.) заявила: «В рядах религиозных партий распространилось правожестокое умонастроение. Они не могут больше представлять подлинных национальных и религиозных интересов в Израиле»<sup>120</sup>. Самой последовательной силой, выступающей против диктата клерикалов, является Демократический фронт за мир и равноправие, во главе которого стоит Коммунистическая партия Израиля.

<sup>1</sup> *Agus J.* The Evolution of Jewish Thought. N. Y., 1973, с. 15.

<sup>2</sup> *Unterman A.* Jews: Their Religious Beliefs and Practices. Boston, 1981, с. 191.

<sup>3</sup> Общегосударственный культ еще не выходит за пределы политеизма, так как не отрицает существования богов других народов. «Чужие» боги сосуществуют со «своими» на равных началах. В форме супрематизма (термин введен впервые И. А. Кривелевым; см.: История религии. Т. 1. М., 1975, с. 59) «один из богов политеистического пантеона начинает занимать первенствующее положение, и в этом смысле он „единственный“, все же остальные боги, не исчезая из религиозной фантазии, остаются как подчиненные ему».

<sup>4</sup> *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19, с. 308—309.

<sup>5</sup> Это крупное восстание вошло в историю под названием Первая иудейская война. Основные силы участников восстания, которые были поставлены сикариями (наиболее радикальная часть восставших) и zealотами, возглавлялись соответственно Симоном бар Гиора и Иохананом из Гисхалы.

<sup>6</sup> Древнейший памятник, свидетельствующий о появлении синагоги за пределами Палестины, обнаружен в Египте и датируется 247—221 гг. до н. э. (см. *Ранович А.* Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937, с. 275). Некоторые западные авторы относят возникновение синагоги ко времени вавилонского плена.

<sup>7</sup> См. *Кривелев И. А.* История религии. Т. 1.

<sup>8</sup> Израиль — название союза еврейских племен, возникшего после завоевания Палестины.

<sup>9</sup> Ветхий завет Библии тщательно регламентировал этот обряд, обеспечивавший экономические интересы иерусалимского жречества. Второзаконие. на-

пример, категорически требовало: «Три раза в году весь мужеский пол должен являться пред лице господа бога твоего, на место, которое изберет он: в праздник опресноков, в праздник седмиц и в праздник кущей; и никто не должен являться пред лице господа с пустыми руками, но каждый с даром в руке своей, смотря по благословению господа бога твоего, какое он дал тебе» (XVI, 16—17). Перечень жертвоприношений (животных, растительных, денежных и др.) и описание порядка принесения жертвы содержится и в других книгах Ветхого завета (Левит, Числа).

<sup>10</sup> Первый раз иерусалимский храм был разрушен вавилонским царем Навуходоносором в 586 г. до н. э., но затем — после возвращения евреев из «плена» (538 г. до н. э.) — был восстановлен.

<sup>11</sup> Сидур — иудейский молитвенник.

<sup>12</sup> *Donin H. To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service.* N. Y., 1980, с. 7.

<sup>13</sup> Следует отметить, что распределение верующих-иудеев по направлениям отнюдь не всегда совпадает с их действительными религиозными ориентациями и часто представляет собой результат семейных традиций, миграции и связанного с ней присоединения к действующей в данном месте религиозной конгрегации и т. п. Такое несовпадение означает известное безразличие верующих к особенностям догматики и религиозного культа, что отмечают многие западные исследователи.

<sup>14</sup> *Gordon M. The Encyclopedia of American Religions.* Vol. II. Wilmington (North Carolina), 1978, с. 315.

<sup>15</sup> См.: *Mattuck J. Liberal Judaism.* L., 1956, с. 30.

<sup>16</sup> См. *Gordon M. The Encyclopedia of American Religions*, vol. II, с. 316.

<sup>17</sup> Нужно отметить, что в различных странах реформированный иудаизм называется по-разному: во Франции, Голландии, Швейцарии, Англии он называется «либеральным»; в Ирландии, ЮАР и Италии — «прогрессивным»; в США, а до этого в Германии — «реформированным».

<sup>18</sup> *Trepp L. Eternal Faith, Eternal People.* N. Y., 1962, с. 412—413.

<sup>19</sup> Там же, с. 114.

<sup>20</sup> *Gordon M. The Encyclopedia of American Religions*, vol. II, с. 317.

<sup>21</sup> *The Jews: Their History, Culture and Religion.* Vol. I. N. Y., 1960, с. 680.

<sup>22</sup> *Kaplan M. Judaism as a Civilization.* N. Y., 1957, с. 202.

<sup>23</sup> Там же, с. 394.

<sup>24</sup> В США, например, насчитывается 50 тыс. членов реконструкционистских конгрегаций; это — самая большая реконструкционистская община в мире.

<sup>25</sup> За США и Израилем по количеству синагог идут Англия — 399, Франция — 187, Канада — 169, ЮАР — 166, Аргентина — 99, Италия — 54, Австралия — 53 и т. д.

<sup>26</sup> Караимы живут в странах Передней Азии, Северной Африки, Юго-Восточной Европы и некоторых других районах. Небольшое число их имеется в СССР (Литва, Крымская область УССР). В Израиле проживает около 7 тыс. караимов, которые считают там этнической группой, примыкающей к евреям (см. Тарбут. Сборник материалов по еврейской культуре. — Иерусалим, 1980, с. 27).

<sup>27</sup> Самаритяне — потомки переселенцев из Ассирии, смешавшихся с населением Израильского царства и его столицы Самарии (Шомрон — на иврите) в условиях ассирийского завоевания (722—721 гг. до н. э.). После возвращения евреев из вавилонского плена самаритяне не были включены в новую иудейскую общину Палестины, воссозданную на теократической основе персидскими ставленниками Ездры и Неемией, под предлогом «измены» Яхве и смешения с почитателями других богов.

<sup>28</sup> *Шнеур-Залман.* Тания. Иерусалим, 1978, с. 29.

<sup>29</sup> Основные места распространения современного хасидизма — США (Нью-Йорк), Израиль (Кфар-Хабат), Англия (Лондон). В хасидских общинах США насчитывается более 100 тыс. человек.

<sup>30</sup> *Dimont M. Jews in America: the Roots, History and Destiny of American*

Jews. N. Y., 1978, с. 9; см. также: *Patai R. The Jewish Mind*. N. Y., 1977, с. 407; *Williams P. Popular Religion in America: Symbolic Change and the Modernization Process in Historical Perspective*. Englewood Cliffs, New Jersey, 1980, с. 227.

<sup>31</sup> См. Наука и религия. 1980, № 9, с. 38.

<sup>32</sup> *Orbach W. The American Movement to Aid Soviet Jews*. Amherst, 1979, с. 160.

<sup>33</sup> История еврейского народа. Тель-Авив, 1967, с. 521.

<sup>34</sup> *Buber M. Israel and the World*. N. Y., 1963, с. 14.

<sup>35</sup> *Glazer N. American Judaism*. Chicago, 1957, с. 130; см. также: *Levin M. Beginnings in Jewish Philosophy*. N. Y., 1971, с. 18.

<sup>36</sup> См. *Cohon S. Jewish Theology*. Assen, 1971, с. 111.

<sup>37</sup> См. *Маймонид*. Путеводитель колеблющихся — *Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 284, 325.

<sup>38</sup> Следует отметить, что 13 догматов веры Маймонида ортодоксальные раввины включили в богослужение, в частности в текст ежедневной утренней молитвы, см.: *Беленький М. С.* Философия «Путеводителя колеблющихся» (К 850-летию со дня рождения Маймонида). — Философские науки. 1985, № 4, с. 148.

<sup>39</sup> *Ленин В. И.* Письмо А. М. Горькому. 6 декабря 1913 г. — Полное собрание сочинений. — Т. 48, с. 232.

<sup>40</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Положение Англии. Английская конституция. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1, с. 622.

<sup>41</sup> *Glazer N. American Judaism*, с. 151.

<sup>42</sup> *Herberg W. Judaism and Modern Man*. New York — Philadelphia, 1960, с. 60.

<sup>43</sup> *Введенский А.* Религия как факт. М., 1889, с. 11, 13.

<sup>44</sup> *The Jews: their History. Culture and Religion*. Vol. II, с. 1336.

<sup>45</sup> *The Universal Jewish Encyclopedia*. Vol. 6. N. Y., 1941, с. 242.

<sup>46</sup> *Herberg W. Judaism and Modern Man*, с. 59.

<sup>47</sup> *Kaplan M. Judaism as a Civilization*, с. 316.

<sup>48</sup> Там же, с. 316.

<sup>49</sup> Там же, с. 397.

<sup>50</sup> *Halevi S. Kabbalah: Tradition of Hidden Knowledge*. L., 1979, с. 5.

<sup>51</sup> *Birnbaum P. A Book of Jewish Concepts*. N. Y., 1975, с. 34.

<sup>52</sup> *A Guide to Jewish Knowledge*. N. Y., 1974, с. 98—99.

<sup>53</sup> *Birnbaum P. A Book of Jewish Concepts*, с. 485; *Maccoby H. Revolution in Judaea: Jesus and the Jewish Resistance*. N. Y., 1980, с. 82.

<sup>54</sup> *Rudavsky D. Emancipation and Adjustment. Contemporary Jewish Religious Movements, their History and Thought*. N. Y., 1967, с. 350.

<sup>55</sup> *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 22, с. 486.

<sup>56</sup> *Berkovits E. Judaism: Fossil or Ferment?* N. Y., 1956, с. 125.

<sup>57</sup> *Barth A. The Modern Jew Faces Eternal Problems*. Jerusalem, 1956, с. 71.

<sup>58</sup> *Herzberg A. Judaism*. N. Y., 1962, с. 100.

<sup>59</sup> *Berkovits E. Judaism: Fossil or Ferment?*, с. 126.

<sup>60</sup> *Иост И.* История иудаизма и его сект. Кн. 1. Киев, 1890, с. 5.

<sup>61</sup> *Лацарус М.* Этика иудаизма. Одесса, 1903, с. 158.

<sup>62</sup> См. *Commentary*. 1966, № 2, с. 99.

<sup>63</sup> *Pearl C., Brookes R. A Guide to Jewish Knowledge*, с. 99.

<sup>64</sup> См. *The Jews: their History, Culture and Religion*. Vol. I, с. 687.

<sup>65</sup> Там же, vol. II, с. 1094.

<sup>66</sup> *Hoult T. The Sociology of Religion*. N. Y., 1958, с. 99.

<sup>67</sup> Следует отметить, что при сравнении с данными о религиозности евреев в Израиле, имеющимися в других западных источниках, приведенная официальная статистика представляется неточной; С. Лесли, например, считает, что действительно религиозных евреев (по убеждению) в Израиле насчитывается только 20%, остальное еврейское население — это верующие по тради-

ции (30%), а также неверующие и атеисты (50%). Справедливость подобной характеристики состояния иудейской религиозности находит свое подтверждение в словах мэра Иерусалима (из 500 тыс. жителей этого города 400 тыс. евреи) Т. Колека: «Около 30 процентов еврейского населения Иерусалима придерживается ортодоксального образа жизни, тогда как для остальных характерен более или менее светский уклон» (Израиль сегодня. 1982, № 9, с. 9).

<sup>68</sup> См. *Williams P.* Popular Religion in America, с. 12.

<sup>69</sup> *Rosenberg S.* Judaism. Glen Rock (New Jersey), 1966, с. 55.

<sup>70</sup> К ранее описанным фактам еврейской ассимиляции добавим еще один, весьма существенный — потерю национального языка (идиш), на котором несколько десятилетий назад говорило абсолютное большинство еврейского населения мира.

<sup>71</sup> *Дубнов С.* Письма о старом и новом еврействе (1897—1907). Спб., 1907, с. 26.

<sup>72</sup> Там же, с. 27.

<sup>73</sup> *Герцль Т.* Еврейское государство (опыт современного разрешения еврейского вопроса). СПб., 1917, с. 56.

<sup>74</sup> См. *Штейн И. А.* Съезд сионистов в Минске. Елисаветград, 1902, с. 24.

<sup>75</sup> *Герцль Т.* Еврейское государство, с. 56.

<sup>76</sup> Commentary. 1970, № 2, с. 56.

<sup>77</sup> *Philpison D.* The Reform Movement in Judaism. N. Y., 1931, с. 361.

<sup>78</sup> *Dimont M.* The Jews in America, с. 208.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> *Weizman C.* Trial and Error. N. Y., 1966, с. 137; см. также: *Serge D.* A Crisis of Identity: Israel and Zionism. New York — Melbourne, 1980, с. 5; *Дроздов Н.* Ахад Гаам: очерк о его жизни и творчестве. Чикаго, 1940, с. 88 (на языке идиш); *Philpison D.* The Reform Movement in Judaism, с. 361.

<sup>81</sup> *Weizman C.* Trial and Error, с. 157; см. также: *Serge D.* A Crisis of Identity, с. 5.

<sup>82</sup> Следует отметить, что, несмотря на последующее изменение позиций иудаизма, в том числе и ортодоксального, до сего времени сохраняются группировки (правда, довольно малочисленные), которые не только отвергают сионизм, но даже отрицают правомерность существования государства Израиль как возникшего «не мессианским путем». Такие группировки имеются в США, среди хасидских общин Вильямсбурга (район большого Нью-Йорка), а также в самом Израиле, где они, чтобы подчеркнуть свою «исключительную» иудейскую правомерность, называют себя «Неторе Карто» («Стражи града», т. е. «охранители Торы и Талмуда»).

<sup>83</sup> *The Jews: their History, Culture and Religion. Vol. I*, с. 403.

<sup>84</sup> Этому способствовала также колониалистская политика британского империализма на Ближнем Востоке, который объявил в 1917 г. о своей поддержке идеи еврейского «национального очага» в Палестине (так называемая декларация Бальфура). Кроме того, еще в 1898 г. два реформистских раввина США (С. Уайз и Г. Готхейл) вопреки общей позиции Центральной конференции американских раввинов основали Федерацию американских сионистов, в составе которой к 1900 г. насчитывалось 8 тыс. членов.

<sup>85</sup> *Kaplan M.* Judaism as a Civilization, с. 182—183.

<sup>86</sup> Там же, с. 178.

<sup>87</sup> *Eisenstein J.* Judaism under Freedom. N. Y., 1956, с. 155.

<sup>88</sup> *Lehman E.* Israel: Idea and Reality. N. Y., 1962, с. VII.

<sup>89</sup> The Universal Jewish Encyclopedia. Vol. 6, с. 242.

<sup>90</sup> Israel Digest. 1976. Jerusalem, January 16, с. 9.

<sup>91</sup> Israel Digest. 1976. Jerusalem, December 3, с. 6.

<sup>92</sup> Как отмечал теоретический журнал Коммунистической партии США «Политика эфферз», несмотря на некоторый рост так называемых «средних слоев» большинство еврейского населения Америки составляют рабочие. В этом плане представляет интерес экономическая характеристика еврейского населения США, данная руководителем научных исследований буржуазного

просионистского Американского еврейского комитета М. Химмельфарбом: последний сообщил, что около 800 тыс. американских евреев по величине годового дохода находятся на официальном уровне бедности или даже ниже его.

<sup>93</sup> Berger E. Judaism or Jewish Nationalism. N. Y., 1957, с. 30.

<sup>94</sup> Zionism. The Dream and the Reality. A Jewish Critique. Melbourne—London, 1974, с. 231.

<sup>95</sup> Menuchin M. The Decadence of Judaism in our Time. Beirut, 1969, с. 480.

<sup>96</sup> См. Herder Korrespondenz. 1984, Februar, с. 74—79.

<sup>97</sup> The Jerusalem Post. 13.02.1980.

<sup>98</sup> Israel and Palestina. 1980, March, с. 8—9.

<sup>99</sup> Известия. 23.03.1971.

<sup>100</sup> В этом плане представляют интерес данные социологического исследования религиозности студентов шести израильских университетов, проведенного сотрудниками религиозного университета имени раввина Бар-Илана М. Бар-Левом и И. Кэдемом. На вопрос «насколько вы религиозны» были получены следующие ответы: очень религиозен — 1%; религиозен — 11, соблюдаю традиции — 22; нерелигиозен — 52; антирелигиозен — 8; занимаю иные позиции — 6%. Таким образом, только 12% из общего числа опрошенных (1250 человек) назвали себя религиозными, а 66% заявили, что не имеют никакого отношения к религии (см. Израиль сегодня. 1981, № 9, с. 7). Комментируя приведенные и другие данные, ректор Бар-Иланского университета Д. Альтман отмечает: «Надо признать, что, к великому сожалению, в Израиле складываются два разных еврейских общества: религиозное и нерелигиозное. И если нам не удастся их сплотить, слить в единое общество, опирающееся на вечные устои еврейской жизни, то результаты такого разделения могут быть весьма печальными» (см. Израиль сегодня, с. 7).

<sup>101</sup> XVIII съезд Коммунистической партии Израйля. Хайфа, 15—18 декабря 1976 г. М., 1977, с. 64.

<sup>102</sup> См. Zucker N. The Coming Crisis in Israel. Cambridge (Mass.) — London, 1973, с. 67.

<sup>103</sup> См. Народы Азии и Африки. 1973, № 3, с. 37.

<sup>104</sup> В настоящее время клерикальные силы Израйля требуют, чтобы закон о гражданстве был дополнен указанием на обязательность ортодоксальной процедуры иудейского обращения; к формуле — евреем признается «каждый, кто рожден еврейской матерью или принял иудаизм», — они предлагают добавить: «согласно галахе» (Галаха — талмудическое законодательство). Что касается прозелитов, перешедших в иудаизм за пределами Израйля, то в этом вопросе клерикалы в последние годы пошли на «компромисс»: согласились в каждом конкретном случае решать вопрос о «законности» такого обращения в ортодоксальных раввинских судах (см. Израиль сегодня. 1981, № 14).

<sup>105</sup> См. Facts about Israel: 30-th Anniversary. Jerusalem, 1978, p. 99.

<sup>106</sup> Следует отметить, что количество реформированных и консервативных общин в Израиле продолжало расти и в последние годы и было связано, как и прежде, с западной, в первую очередь американской, иммиграцией. Так, из 16 тыс. иммигрантов, приехавших в 1983 г. в Израиль, абсолютное большинство дали США, Франция и Англия (см. Израиль сегодня. 1984, № 1, с. 9).

<sup>107</sup> Национальная религиозная партия возникла в 1956 г. на основе объединенно не отождествляет себя с сионистским движением, исходя при этом из членов — 135 тыс. человек. Как и другие религиозные партии в Израиле, она имеет ряд печатных изданий, в том числе ежедневную газету «Гицофе».

<sup>108</sup> Религиозный фронт Торы, в первую очередь Агудат Исраэл, формально не отождествляет себя с сионистским движением, исходя при этом из соображений иудейского мессианства. Однако на деле он тесно сотрудничает с сионистским государством, всемерно поддерживает его экспансионистские притязания и шовинистическую политику и настаивает на укреплении в нем теократических начал.

<sup>109</sup> Birnbaum E. The Politics of Compromiss: State and Religion in Israel.

Cranbury (New Jersey), 1970, с. 317; Israel and Palestina. 1974, January, с. 2; Flapan S. Zionism and the Palestinians. N. Y., 1979, с. 309.

<sup>110</sup> Flapan S. Zionism and the Palestinians.

<sup>111</sup> Этому способствовал также раскол внутри Национальной религиозной партии накануне выборов 1981 г. и выделение на этой основе новой клерикальной партии — Тами (Движение за еврейские традиции). Образованная в основном выходцами из стран Северной Африки, Тами самостоятельно участвовала в выборах и получила три депутатских мандата (на выборах 1984 г. она сумела сохранить только один мандат). Предвыборная обстановка 1984 г. привела к дальнейшему кризису Национальной религиозной партии и появлению двух новых партий — ШАС и МОРАША (эти религиозные партии получили в общей сложности шесть депутатских мест в кнессете XI созыва), см. Израиль сегодня, 1984, № 10, с. 5—6; 1984, № 11, с. 4.

<sup>112</sup> The Jerusalem Post. 16.09.1984.

<sup>113</sup> Fein L. Politics in Israel. Boston, 1967, с. 127.

<sup>114</sup> Только за десять лет после 1952 г. количество ешиботов увеличилось с 50 до 185, а число слушателей в них — с 3 до почти 13 тыс. человек.

<sup>115</sup> Народ и земля. Иерусалим, 1978, май—июль, с. 69, 71.

<sup>116</sup> Priesand S. Judaism and the New Woman. N. Y., 1975, с. 47.

<sup>117</sup> Hazleton L. Israeli Women. The Reality behind the Myths. N. Y., 1977. с. 52.

<sup>118</sup> См. Israel Digest. 1979, August 24, с. 19.

<sup>119</sup> См. Израиль сегодня. 1980, № 11, с. 35; см. также: The Left against Zion: Communisme, Israel and the Middle East. L., 1979, с. IX.

<sup>120</sup> См. Progressive Israel. Tel Aviv, 1983, № 5, с. 7.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ СИБИРИ

Научное мировоззрение поставило на повестку дня задачу изучения формирования атеистических взглядов у до недавнего времени отсталых народов, изучения судеб характерных для них верований: нельзя заглядывать в будущее без знаний настоящего и прошлого. Однако многие стороны этой большой и важной темы продолжают оставаться предметом для дискуссии. Не совсем понятными остаются, например, формы перехода одних верований в другие, причины отмирания одних и устойчивости других, трансформации третьих. Анализ обширной литературы, посвященной религиозным представлениям обских угров, самодийских народностей, палеоазиатов северо-востока Сибири, эвенков, тунгусо-маньчжуров Нижнего Амура, дает основание полагать, что к началу XX в. в их верованиях преобладали традиционные, сложившиеся задолго до контактов с христианством, черты.

Если рассмотреть систему, внутри которой реализуются всевозможные варианты отношений человека к окружающему миру, связи в этом мире, объясняется жизнь самого человека, то нетрудно увидеть в воззрениях этих народов много общего. Данный факт, разумеется, обуславливается многими взаимосвязанными причинами: уровнем социально-экономического развития, характером связей и глубиной контактов с другими этносами, физико-географическими условиями и т. д. Особенно детально описаны и проанализированы анимистические верования<sup>1</sup>.

Характеризуя картину мира как систему, включающую в себя представления о человеке, окружающем мире и об отношениях человека к этому миру, исследователи, как правило, не исключают из нее более ранний, доанимистический (иногда называемый фетишистским) мировоззренческий пласт и подчеркивают его особенность. Эта особенность, как известно, состоит в том, что на ранних ступенях развития человек связывал свое бытие не с миром вездесущих невидимых, скрытых в вещах и способных менять оболочку существ, а с реальными естественными или искусственными вещами, которым приписывались

сверхъестественные свойства. В таких воззрениях определенное место занимали и фантастические существа (обитатели «нижнего», «среднего» и «верхнего миров»), но они имели конкретное место обитания и постоянную форму. Для разных народностей была характерна неодинаковая степень совмещения доанимистических верований с анимистическими, да и последние были достаточно разнородными, что не могло не отразиться на шаманстве.

Наличие указанных двух форм верований можно, в частности, видеть в традиционных представлениях некоторых народов Сибири о жизненных силах или, как их еще иногда называют, душах. Известно, что для многих народов Сибири характерны представления о наличии двух или более жизненных сил. Одна (или несколько) из них находится внутри тела, способна покидать его и вести самостоятельное существование (поэтому она получила название свободной души). Свободная душа представлялась в виде конкретного, хотя и невидимого существа, имеющего облик птицы, комара, маленького человека — копии хозяина и т. д. Другая жизненная сила всегда связывается с телом или с его образом, тенью, откуда и получила название телесной души.

По воззрениям хантов, человек имеет полную активность только при наличии внутренней (илес, лиль, ильт) и внешней (ис, ил, йипл) жизненных сил. Если утрата внутренней приводила к болезненному состоянию, то утрата внешней (ранение, расчленение тела, а также деформация тени или изображения) приводила к смерти, т. е. небытию. Исследователи угров конца XIX—начала XX в. поставили вопрос о генезисе и путях развития этих жизненных сил<sup>2</sup>. Некоторые из них, в частности К. Ф. Карьялайнен, пришли к выводу о более позднем происхождении внутренней жизненной силы. Данное мнение позднее разделил В. Н. Чернецов<sup>3</sup>. К. Ф. Карьялайнен на угорском материале пришел к выводу о том, что с появлением представлений о душе телу придается второстепенное значение вместилища души. Однако, как будет показано ниже, у угров представления о жизненной силе, могущей существовать бесконечно вне тела, далеко в своем развитии не пошли: в основном она мыслилась как погибающая вместе с телом.

С представлениями о жизненных силах тесно связан погребальный обряд. Привлекает внимание неодинаковость представлений о причинах смерти и судьбе умершего. Как то, так и другое не всегда связано с внутренней жизненной силой. Воззрения хантов о том, что причины смерти не обязательно объясняются уходом внутренней жизненной силы, противоречат данным их языка. У хантов имеется описательный термин для обозначения общей причины смерти (ильт меняй, т. е. душа ушла). Однако приведенное словосочетание не охватывает и не объясняет



всего многообразия причин смерти. Смерть может наступить в результате и повреждения тела, и «увода» человека живущими в «нижнем мире» покойниками, и его самостоятельного ухода в загробный мир. В прошлом у хантов имел место своеобразный способ погребения, когда потерявшее первоначальную форму тело умершего (вздувшееся от длительного нахождения в воде или изуродованное зверем) погребали, не проявляя заботы о дальнейшем существовании умершего (не клали с ним необходимые предметы, пищу и т. д.). Иными словами, умершего считали мертвым окончательно.

Судьба умершего обнаруживает еще большее разнообразие. По одним данным, умерший «доживал» благодаря обратному течению времени до дня своего рождения и возвращался к живым в виде младенца: по другим — умерший превращался в медведя; по третьим — он умирал окончательно с разложением тела; по четвертым — в общество живых возвращался не сам человек, а его душа; по пятым — умирали окончательно как человек, так и его душа; по шестым — душа умершего вселялась в куклу, и т. д.

Воззрения, согласно которым умерший продолжает существование в форме души или духа, вероятно, нельзя считать древнейшими и тем самым первоначальными. Скорее всего, они развились из представлений доанимистических, согласно которым умерший продолжает существование, возвращаясь в среду живых, либо умирает окончательно с разрушением тела, либо может существовать в виде скелета, навещая своих родственников.

Близки угорским воззрения о жизненных силах селькупов, которые в термин ильсат вкладывали содержание «то, чем живут»<sup>4</sup>. Однако наличие ильсат, находящейся внутри человека и сходной с самим человеком, не является единственным условием жизни. Живым тело может быть при наличии и другой жизненной силы, называемой тика (ти — тень). Связь жизни с телом здесь рассматривается в том, что «у человека живая тень, у мертвого живой тени нет»<sup>5</sup>. Эти воззрения аналогичны угорским, вероятно, с той разницей, что ильсат селькупов могла принимать и другой облик.

Нганасаны под словом «нилу-нилы» понимали жизнь, жизненность, сосредоточенную во всем теле, а также во всем том, с чем человек соприкасается в течение жизни. Кроме того, в воззрениях нганасан фигурировала жизненная сила нилти (в образе птицы), ведающая психическими функциями. После смерти человека они покидают связь с телом и существует в «верхнем мире», откуда вновь посылаются божеством на землю, где воплощаются в новорожденного. Жизненная сила в виде тени, сыдангка, продолжает существовать вплоть до разложения тела. Здесь нельзя не видеть свидетельства того, что тело рас-

смаatrивалось как живое, хотя свободная душа его и покинула. Не случайно некоторые исследователи подчеркивают семантическое неравенство между нганасанским словом «сыдангка» и русским «тень». Первый термин не есть отсутствие света, а скорее означает «часть», «образ»<sup>6</sup>. Об отношении к умершим, как к живым, вероятно, свидетельствуют обычаи нганасан, ненцев и некоторых других народностей оставлять умершего в жилище со всеми необходимыми ему вещами.

В воззрениях чукчей и коряков одна часть души связывалась с внутренностями человека, а другая — с телом, тенью. Слово «увирит», обозначающее у чукчей душу и отмеченное в том же значении В. Иохельсоном у коряков, В. Г. Богораз-Тан производит от «увик» (тело)<sup>7</sup>. Имеющиеся материалы по представлениям о душе чукчей и коряков позволяют считать, что тело как носитель жизни имело у них меньшее значение; в обрядах основную роль играли поздние представления, связанные со способностью свободных душ существовать самостоятельно. Описывая погребальный обряд чукчей, И. С. Вдовин как бы подтверждает наблюдение Иохельсона и Богораз-Тана, отмечая: «Внимание живых было направлено не к телесной, видимой части человека, а к покинувшей его жизненной силе, которая переносилась в верхний мир»<sup>8</sup>.

Предполагалось, что во время сжигания трупа увирит по столбу дыма поднимается вверх, и человек продолжает жить в форме души. Поэтому чукчи понимали смерть как изменение места обитания. Такие воззрения прямо противоположны угорским, согласно которым сожжение есть полное уничтожение, поскольку душа уничтожается вместе с телом<sup>9</sup>.

Однако, как известно, у чукчей и коряков трупосожжение не являлось единственным способом погребения. В литературе упоминаются представления о путешествии умершего в «нижний мир», т. е. в данном случае рождение и смерть объясняются не метаморфозами жизненной силы. К. Бауэрман сообщает, например, о представлениях, согласно которым «покойник вновь рождается и возвращается из страны мертвых»<sup>10</sup>. Действительно, ительмены зашивали покойника в травяную циновку, а труп оставляли вблизи жилья, чтобы он охранял живых сородичей от злых духов<sup>11</sup>. Разные объяснения даются и причинам меньшей или большей продолжительности жизни. С. Н. Стебницкий был одним из первых исследователей, который противоречивость представлений коряков пытался объяснить стадийными наслоениями.

Погребальный обряд и объяснение смерти эвенками также, вероятно, являются следствием неодинаковых представлений о жизненных силах. К наиболее ранним способам захоронений Г. М. Василевич относит захоронения в дупле<sup>12</sup>. Кроме того, известны и другие виды, предполагающие сохранность тела<sup>13</sup>.

У многих групп эвенков практиковалось трупосожжение. Эвенки знали несколько видов душ *оми*, обеспечивающих жизнедеятельность человека. Г. М. Василевич полагает, что на ранних этапах развития душа-тело была названием материальной оболочки тела. Что касается душ, находящихся внутри, то представления о них связываются с шаманством<sup>14</sup>. Проанализировав представления эвенков о телесной душе, А. Ф. Анисимов отметил, что связанные с ними верования предшествуют анимистическим, поскольку «само тело человека наделялось особыми сверхъестественными свойствами»<sup>15</sup>.

Характеризуя воззрения о жизненных силах нанайцев, С. В. Иванов пишет: «В этих представлениях не все понятно... но основная идея ясна: налицо две души: душа-птица и душа тела *уксуки*. Первая... обладает известной свободой, вторая ... в течение всей жизни человека остается связанной с его телом»<sup>16</sup>. Душа-птица после смерти человека улетала в царство душ, чтобы потом вселиться в женщину. *Уксуки* оставалась при теле, пока сохранялись кости (поэтому нанайцы проявляли бережное отношение к костям). Тень (*фаня*), которой одновременно называли и самого покойного, отправлялась в селение мертвых. У нанайцев было несколько способов захоронений: наземный, с помещением гроба в специальный домик *кэрэн*; укладывание покойника в лодку, покрытую шалашом; воздушный — с погребением в колоде, установленной на дереве. В честь умерших изготавливали деревянные изображения, которые хранили в жилище и периодически кормили. Трупосожжение у амурских народов отсутствовало, хотя А. Н. Липский предполагает его наличие в далеком прошлом<sup>17</sup>.

Некоторые несоответствия между обрядами и связанными с ними представлениями, а также между отдельными элементами в одном и том же обряде можно усмотреть в представлениях сибирских народов о болезнях и общем жизненном пути человека. Кажущееся недоразумение рассеется, если мы откажемся от мысли, что анимистические взгляды были свободны от влияния других. Наиболее распространенными являлись воззрения, согласно которым болезни есть вселение в тело человека духа — носителя болезни или похищение им души человека. Поскольку духи могли питаться душами не только людей, но и животных, самым надежным способом предотвращения болезней считалось принесение в жертву духам домашнего животного. Вид жертвенного животного, а также то, какому духу оно должно быть принесено, определял шаман<sup>18</sup>.

Обязанностью шамана было извлечение духа из тела больного или водворение на место похищенной души. Кроме того, шаман мог перенести дух из тела человека в изображение животного (объемное или плоскостное, нанесенное в виде татуировки). Причины болезни могли установить и сами люди (во

сне, когда видели духа, требующего жертву). Чтобы помешать проникновению духа в жилище, его внутри окуривали дымом вереска или коры пихты, выставляли череп медведя, к детским колыбелям привязывали зуб и коготь этого зверя. В некоторых местах исходили из представлений, что «нижний мир», как и «средний», заселен не только злыми существами, но и добрыми. Последние сами не пускают духов болезней (или умерших родственников) в сообщество живых. Таковой, например, считалась Земля — старуха, которая котлом прикрывает отверстие, ведущее в «нижний мир».

В качестве семейных охранителей могли выступать как антропо- и зооморфные изображения, так и сами животные (летучая мышь, ящерица) или их шкурки. Благополучие семьи, кроме того, связывалось с очагом, по отношению к которому соблюдались определенные правила поведения, а также человекоподобные камни естественного происхождения. Культовые предметы — покровители поселений хранились в специальных амбарчиках. У восточных и северных хантов общественные жертвоприношения осуществлялись, как правило, без участия шамана, а у южных — под его руководством. Основную причину болезней ханты видели в нарушении всевозможных запретов, за что могло последовать наказание от деревьев (на проходящего падал сук), солнца (оно насылало слепоту) и т. д. Некоторые болезни объяснялись самопроизвольным исчезновением технических органов. Шаманы такие болезни не лечили, поскольку они не вызваны духами и не связаны с отсутствием жизненной силы.

У самодийских народностей роль шаманов как посредников между людьми и духами значительно больше. У ненцев лечением занимались в основном шаманы. Носители болезней являлись посланниками подземного существа На, которое осмыслялось как антипод доброжелательного к людям обитающего в «верхнем мире» Нума<sup>19</sup>. На требовал жертвы в виде оленя или собаки. Обряд жертвоприношения совершался на закате солнца. Оленя ставили головой на запад (в сторону обитания На). Во время жертвоприношения в чуме больного камлал шаман. Защитой от нижних духов — носителей болезней служили различные обереги в виде металлических предметов, колокольчиков, которые пришивали к одежде.

Защитниками человека ненцы рассматривали утесы, мысы и отдельные валуны, имеющие человекоподобный образ. По сообщению В. Иславина, помощь «оказывали» также осколки священных камней хэхэ, которые ненцы возили с собой и хранили в чумах завернутыми в миниатюрные одежды<sup>20</sup>. Для облегчения тягот жизни ненцы поклонялись антропоморфным деревянным и каменным фигурам, некоторые из них назывались «Старик», «Старуха». Как и ханты, семейными охранителями ненцы

считали огонь и умерших родственников (не допускалось под-  
правлять захоронения и вообще как-то беспокоить усопших).

Кроме общеизвестных и распространенных шаманских спо-  
собов лечения, связанных с извлечением из тела пациента но-  
сителя болезни в виде какого-либо пресмыкающегося, у нгана-  
сан лечение могло производиться без шамана: охранителями,  
койка, служили простые камни, части убитых животных, раз-  
личные изображения, наделенные способностью «помогать» или  
«мешать» человеку. Охранитель прикладывали к больному мес-  
ту, предполагалось, что червяк (причина болезней) прилипал к  
охранителю<sup>21</sup>. Здоровье и благополучие человека нганасаны  
обуславливали непосредственно состоянием жизненно важных  
органов (глаз, сердца, мозга и т. д.). Само тело нганасаны не  
считали важным, объясняя: «Если нет тела, то и остальное су-  
ществовать не может». Однако тень, понимаемая как тело или,  
во всяком случае, как его часть, относилась к важным органам.

Все жизненно важное дают человеку земля, солнце и луна.  
В случае трудных родов нганасаны всегда обращались к луне.  
При камлании над больным шаман пробовал прочность нитей  
(солнечные лучи), связывающих человека с солнцем-матерью<sup>22</sup>.  
Бытие живых и неживых предметов зависело от трех указанных  
космических матерей, центральное место среди которых принад-  
лежало земле.

Коряки большую роль в борьбе со злыми духами отводили  
Ворону-творцу, а также одному из его многочисленных сыно-  
вей — Эмекуту. Ворон, как повествуют мифы, научил людей  
бороться с болезнями. Одновременно он выступает и как могу-  
щественный шаман. Большинство болезней объяснялось разру-  
шительным действием вредоносных существ нинвитов. Основное  
отличие духов — носителей болезней в воззрениях коряков от  
духов угорских и самодийских народов в том, что первые обла-  
дают гораздо большей способностью увеличиваться и умень-  
шаться в размерах, превращаться в другие существа; возмож-  
но превращение злых в добрых и наоборот<sup>23</sup>. Отсюда та боль-  
шая роль, которая отводилась шаманам в борьбе с болезнями.  
Шаман при помощи различных трюков (он «разрезал» тело  
больного, извлекал болезнь через макушку) освобождал паци-  
ента от духа. Имели место и нешаманские способы лечения:  
устроивали жертвоприношения Верховному существу (оседлые  
жертвовали собак, кочевники — оленей), обращались к личным  
и семейным охранителям, надевали деревянные маски, симболи-  
зировавшие Ворона и т. д. Бытовало нанесение татуировок, ле-  
чебные свойства приписывались заячьей шерсти (злые духи бо-  
ятся крика зайца).

У чукчей представления о духах зашли еще дальше, и поэто-  
му преобладали шаманские способы лечения. В. Г. Богораз-Тан,  
рассматривая священные предметы чукчей, подчеркивал, что

их могущество заключается во внутренней, неотделимой от них силе, поэтому заклинания не имеют такой силы, как у коряков. Один шаман сказал ему: «Ничто, созданное человеком, не обладает какой бы то ни было силой»<sup>24</sup>. Если чукчи и отводили в борьбе с болезнями определенную роль татуировке, очагу, деревянному огниву, другим священным предметам, то подбор охранителей, порядок их расположения зависел от указаний, полученных их владельцами от шамана. Бусина и всевозможные узелки, сообщал В. Г. Богораз-Тан, превращались в охранителей только при помощи шаманов<sup>25</sup>.

Эвенкийские шаманы при камлании (будь то поиски и водворение на место похищенной души или удаление носителя болезни) заботились прежде всего о своем коллективе; в этом состоит одна из отличительных особенностей эвенкийского шаманства от хантыйского. Ханты охотнее прибегали к помощи «чужих» (даже не хантыйских) шаманов.

У шаманов енисейских групп были специальные очистительные лазейки-рамы, через которые пролезали все присутствующие, прежде чем попасть в чум для камлания. Лазейку и специальное отверстие для протаскивания туши жертвенного животного закрывали, а это означало изолирование духа болезни. Около такой лазейки иногда находилось изображение шуки, которой присутствующие сдавали «на хранение» свои души. О значительной роли шаманов в борьбе с болезнями у эвенков говорит тот факт, что в камланиях забайкальских групп большое внимание уделялось жертвоприношениям духам — предкам шаманов. У эвенков имелись некоторые способы предупреждения и лечения болезней, осуществляемых без участия шаманов и других служителей культа. Например, подкаменнотунгусские эвенки для охраны здоровья членов семьи вешали в чуме на жердь лапу медведя.

Представления народов Нижнего Амура до недавнего прошлого сохраняли в различных вариантах элементы древнего доанимистического миропонимания, в котором нет места духам; раннего анимистического, в котором связи с духами осуществлялись самими людьми и, наконец, позднего анимистического, в котором связь с духами осуществлялась через шаманов. Все эти напластования выделены исследователями в значительной мере благодаря анализу традиционных воззрений о том круге существ, которые влияли на здоровье и определяли общий жизненный путь человека: животных, их духов, умерших предков, неба, светил, огня и т. д. К наиболее древним, но тем не менее поддающимся исследованию, вероятно, следует отнести и такие способы лечения и предупреждения болезней, как глотание солнечных лучей при заболевании горла, кормление младенцев отваром мяса водяного воробья (чтобы ребенок не боялся простуды), подвешивание клыков и когтей на детские колыбели.

В клыках и прочих оберегах видели самих животных, поэтому исследователи, в частности С. В. Иванов, не считают правильным связывать их с анимизмом (они не наделялись ни душой, ни духом). Такие представления, по его мнению, уходят в древний, доанимистический пласт верований<sup>26</sup>.

Примером «взаимоотношений» с духами без шамана служит обряд пудэури, когда нанайцы громкими криками в жилище больного «выгоняли» духа болезни<sup>27</sup>. А. В. Смоляк объясняет разницу взаимоотношений с духами простых людей и шаманов: шаманы и духи видят друг друга, а простые люди шаманов не видят. Кроме того, у шаманов имеются духи-помощники<sup>28</sup>. Без помощи шамана лечили болезни глаз, приклеивая к векам вырезанные из бересты фигурки духов — насылателей этой болезни. При лечении детей использовали маленькие фигурки животных и без помощи шамана заключали в них духов — носителей болезни. Ульги, нивхи, нанайцы прибегали к мнимой продаже ребенка чужой женщине — таким способом обманывали духа, охотящегося за душой новорожденного. У нивхов большое значение имело общение с одним из своих предков, умеющим ладить с духами, которого отождествляли с изготовленным из дерева идолом<sup>29</sup>. Многие способы лечения шаманы включали в свой арсенал; «нанайские и ульчские шаманы обращались к солнцу с просьбой помочь ребенку лучше расти, а также в случае трудных родов»<sup>30</sup>. К шаману обращались и в тех случаях, когда ребенок плакал без видимой причины: считалось, что душа (оми) покинула тело, ее необходимо было вернуть. И. А. Лопатин отмечает, что в начале XX в. простые люди уже редко брались сами за изгнание носителя болезни<sup>31</sup>, а С. В. Иванов приходит к выводу о том, что специальный человек (шаман), приглашаемый с целью лечения, — это поздняя форма<sup>32</sup>.

Вплоть до социалистической реконструкции хозяйства единственным источником существования народов Сибири являлась промысловая деятельность, т. е. охота и рыболовство (у оленых чукчей преобладало оленеводство), поэтому неудивительно наличие в верованиях исключительно большого разнообразия средств, направленных на достижение успеха в охоте и рыболовстве. Одним из наиболее «надежных» обеспечивающих удачу в промыслах и распространенных у народов Сибири в целом и у обских угров в частности являлся способ хранения определенных частей животных и их костей. Это делалось с целью превращения мертвых и даже съеденных животных в живых. О древности этого обычая свидетельствуют археологические материалы. В. А. Городцов, вскрывший в свое время Гонцовскую палеолитическую стоянку, обращает внимание на определенный порядок расположения костей, черепов. Он проводит прямые аналогии с обычаями охотников начала XX в.<sup>33</sup> Ханты и ман-

си выполняли целый ряд обрядовых действий для того, чтобы обеспечить превращение поедаемого зверя в живого (нельзя было пользоваться железными вилками и ножами, подсаживать мозги и глаза и т. д.). И. Н. Шухов приводит примеры особого отношения к голове добытого медведя или лося<sup>34</sup>.

Другим способом, якобы обеспечивающим удачу в промыслах, было хранение шкурок или туш отличающихся своим видом животных (шестипалых, альбиносов и т. д.). С просьбой «дать» зверя, рыбы ханты иногда обращались к отдельным утесам, мысам, деревьям, самим животным.

Существовала масса таких обрядов, которые были вызваны теми или иными представлениями о духах. Подобные представления отличаются от описанных выше, хотя генетически с ними и связаны. Эти обычаи в свое время рассматривались К. Ф. Карьялайненом, М. Б. Шатиловым<sup>35</sup>. Ханты считали, что результат охоты и рыбной ловли зависит от духов — хозяев дома, леса и воды, поэтому перед началом промысла им делались жертвоприношения. Подобные сведения имеются в работах Л. Шульца и А. А. Дунина-Горкавича<sup>36</sup>.

Некоторую роль в промысловых обрядах хантов играли шаманы и по функциям близкие к ним лица<sup>37</sup>. Значительная часть промысловых культов самодийских народностей не предполагала какой-либо связи с вездесущими духами-хозяевами.

У ненцев существовал обычай при снятии шкуры с морского зверя вырезать у него глаза и бросать в море. Объяснялось это тем, что зверь не будет видеть, кто его убил, и вернется снова. Вообще в традиционном мировоззрении ненцев, нганасан, энцев сохранялись древнейшие воззрения о том, что «сама жизнь зависит от наличия глаз»<sup>38</sup>. Предполагалось, что глаза, зарытые в землю, снова дадут жизнь. У оленних ненцев охранителем стад считался волк, его изображение на ночь оставляли в стаде. Почитание медведя у ненцев было выражено гораздо слабее, чем у угров, но отдельные ритуальные действия (хранение головы в лесу и зарывание костей в землю) все же имели место. Определенные надежды на успешный промысел ненцы связывали с некоторыми скалами, называемыми, как уже говорилось, «Старик», «Старуха».

Ненецкие шаманы среди изображений духов-помощников имели изображение духа — хозяина воды и деревьев, духа — хозяина земли и некоторых других.

Как уже говорилось, для нганасан характерными были представления о матерях природы, воображаемых сверхъестественных существах нгуо и реальных осязаемых существах койка. Койка, изготовленные из дерева, в воззрениях нганасан были связаны с деревом-матерью, а через нее — с землей-матерью. Койка воды-матери, помогающий при рыбной ловле, был, например, камень, найденный во внутренностях крупной рыбы.



После хорошего улова несколько рыбин выбрасывали в воду со словами: «Вода-мать, твой пай». Земле-матери посвящали оленей. Г. Н. Грачева подчеркивает, что предпочтение в культовых действиях отдавалось земле, огню, солнцу, луне<sup>39</sup>. Имеются материалы о том, что «разговаривать» с койка, в частности с койка огня, было обязанностью шаманов. Со сверхъестественными существами нгуо связь устанавливалась также преимущественно по указанию шаманов. У селькупов в верованиях большее место занимали представления о духе — хозяине воды уткыльлоз, хозяине данной местности карральлоз, хозяине леса мачильлоз. Удача на промыслах объяснялась хорошим расположением этих существ к человеку. Им жертвовали часть добычи в конце промысла<sup>40</sup>. Почиталась небесная старуха-мать, бросающая на землю птичьи перья, превращавшиеся в птиц.

Несмотря на развитые представления чукчей о сверхъестественных существах, в промысловой деятельности последние не играли заметной роли, что особенно характерно для береговых чукчей. Средства к жизни, согласно верованиям чукчей, давались существами, олицетворяющими силы природы, — Zenитом, Полднем, Рассветом, часто отождествляемыми с творцом. Эти существа якобы и посылают людям промысловых животных. Имелись и «специализированные» существа, покровительствующие исключительно промыслам. Осеннее жертвоприношение Кэрэткуну (властителю всех морских зверей), по описанию В. Г. Богораз-Тана, было направлено на достижение удачи в предстоящем промысле: имитировалось возвращение морю добытых животных<sup>41</sup>. Кроме того, почиталась мать моржей, якобы обитающая на морском дне. Ей жертвовали собаку. Удачу в промысле, ожидание потепления чукчи связывали с созвездием Пэгиттин (часть созвездия Орла). Характерно, что солнце и луна не считались такими сильными культовыми объектами, как Zenит, Полдень и Рассвет. Особое место занимали приношения в жертву у кочевых чукчей голов морских животных и рогов оленей.

И. С. Вдовин отмечает характерные для чукчей отголоски еще одной черты глубокой древности — культового отношения к оружию<sup>42</sup>. Существовали и некоторые другие способы «обеспечения» себя добычей, не связанные с верой в духов: первую пойманную рыбу делили поровну между всеми жителями стойбища, кости первых добытых рыб (во время начала нереста) закапывали в землю и т. д.

Чукчи и юкагиры, по сообщению В. Г. Богораз-Тана, во всех случаях жизни обращаются к умершим родственникам<sup>43</sup>. Юкагиры изготавливали амулеты из костей и мяса умерших родственников, а мешок с костями называли дедом. Считалось, что умершие родственники способны охранять и от злых духов кэлет.

Для воззрений, связанных с промысловой деятельностью эвенков, были характерны магические обряды, совершаемые с так называемыми синкэнами. Г. М. Василевич, дополняя А. Ф. Анисимова, полагает, что первоначально словом «синкэн» эвенки обозначали охотничий амулет (челюсти животных, носы и т. д.)<sup>44</sup>. Позднее этим словом стал называться обладатель добычи. Как и многие другие народы, эвенки верили в способность отдельных особей животных приносить удачу<sup>45</sup>. Шкурку животного-альбиноса, например, приносили в жертву особому дереву. Через дерево же направлялись просьбы послать зверя творцу-небожителю Сэвэки. Некоторые группы эвенков и эвены, совершая специальный обряд, складывали кости медведя в специальный лабаз или развешивали их на соседних деревьях. Имел место обычай коллективного ритуального поедания медвежьей головы; кусочек мяса бросали в огонь с просьбой послать такого же зверя. Некоторые обычаи, в частности обращение к Сэвэки, обряд очищения охотников, проходящих через специальную раму-лазейку, «кормление» амулетов-барелак и некоторые другие могли выполняться как шаманами, так и нешаманами.

Не отрицая роли шаманов в окончательном оформлении охотничьих обрядов, Г. М. Василевич считает, что все они зародились и существовали долгое время до оформления шаманства<sup>46</sup>. К подобному же выводу пришла А. В. Смоляк относительно тунгусо-маньчжурских народностей Нижнего Амура<sup>47</sup>. Среди их представлений и обычаев, в той или иной мере бытовавших и у других народов Сибири, следует, в частности, отметить воззрения о возможности влияния на промыслы умерших родственников; об отрицательном влиянии женщин на мужские виды промыслов; о влиянии огня; о способности уже добытых животных восстанавливаться из останков и некоторые другие. Однако действия, связанные с этими верованиями, могут быть отнесены к числу особенных. Так, нанайцы, уходя на охоту, изготавливали из травы антропоморфную фигурку и «заклучали» в нее душу умершего родственника. Фигурку привязывали к шалашу, чтобы душа не увязалась за охотником и не распугала зверей. К особенным можно отнести и представления о возможности вредить успешному промыслу душ умерших безродных, собак; содержание медведя в неволе и часть связанных с этим обычаем действий; культ хозяина тайги — тигра; обряд кормления воды, родовой земли и некоторые другие<sup>48</sup>.

Мы лишь в общих чертах рассмотрели элементы религиозно-мировоззрения, не затронутого христианством, заострив внимание на тех представлениях, которые включают в себя как человека, так и его связи с внешним миром. Довольно определенно можно сказать, что основу системы религиозных представлений большинства рассматриваемых народов составляет

анимизм, на поздней стадии развития которого существенную роль в отправлении религиозных культов играли посредники между людьми и духами — шаманы. Материалы свидетельствуют, что в процессе складывания анимистических представлений имел место период, когда контакт с миром духов осуществлялся без помощи шаманов, что особо подчеркивается в специальных исследованиях.

В мировоззрении разных народов усматривается много общего и много особенного; как правило, общность проявляется в содержании концепций, форма часто бывает различной. Анимистическая концепция, безусловно, находилась в большем или меньшем противоречии с прежней, условно называемой нами доанимистической, мировоззренческой системой. Пути вытеснения последней были неодинаковыми. Анализ материалов показывает, что на доанимистическом этапе общее благополучие человека связывалось с действием небесных светил, животных, деревьев, огня, живых и умерших родственников и т. д. Рождение и смерть объяснялись самостоятельным уходом человека в иной мир, уводом его умершими родственниками, возвращением оттуда, превращением в животных-предков, расчленением тела или утратой им первоначальной формы. В связи с этим умерший считался живым до полного или частичного разрушения тела. Болезни объяснялись преднамеренным или случайным повреждением тени, изображения, местью животных, деревьев, космических объектов, самостоятельным уходом в иной мир отдельных органов тела и т. д. В промысловой деятельности успех связывали с поклонением объектам природы, изображениям последних, фетишам в виде животных или частей их тела.

Если исходить из предположения, что доанимистические воззрения некогда являлись системой взглядов, объясняющей человека, природу и его взаимоотношения с ней, то мы обнаруживаем, что в традиционном мировоззрении элементы этой системы оказываются в дисперсном состоянии. Так, значение целостности тела как критерия для определения живого — неживого фиксируется у обских угров. С трудом реконструируемые у них же представления о матерях-прародительницах находим у нганасан; у последних получаем ответ на вопрос, почему камень, найденный во внутренностях животного, приносит удачу. Особое отношение к предкам усматривается в культуре угров, самодийских народов, тунгусо-маньчжурских народов Нижнего Амура, но оно отсутствует у эвенков. В то же время почитание предков настолько развито у палеоазиатов северо-востока и особенно у юкагиров, что исследователи считают возможным говорить о культе предков.

Что касается христианского мировоззрения, то, как известно, исследователи не отрицают того обстоятельства, что на традиционные верования некоторое влияние оно все же оказало<sup>49</sup>.

В. А. Кононенко справедливо отмечает, что под влиянием христианства шел процесс слияния образа христианского бога с верхним божеством Нуми-Торумом хантов и манси. По сведениям М. Б. Шатилова остяки (ханты) при возвращении с промысла делали подарки Миколу-Торуму<sup>50</sup>. Интересное сообщение о хантах приводит Дунин-Горкавич: «Собравшиеся на охоту шли к „ворожею“. Затем все вместе кланялись сосне, с вершины которой срезали ветку, чтобы она приняла человекоподобный вид. Надев на ветку одежду и поместив „чучело“ на нарты, ханты затем сожгли его, заколов при этом оленя, чтобы ангел вознесся на небо и спросил добычи у бога»<sup>51</sup>. Данный пример свидетельствует о тесном сплаве самых разных по происхождению элементов, в том числе и христианских. В процессе сбора этнографического материала среди хантов нам приходилось сталкиваться с явлениями совмещения и, наоборот, разделения в погребальном обряде национальных и христианских черт. Ханты объясняли, что, по представлениям русских, душа покидает тело в момент смерти, но поскольку в хантыйских воззрениях она после смерти (прекращения дыхания) находится близ тела, то ее нужно выводить, для чего под крышкой гроба пропускается нить.

Сферу погребального культа христианство затронуло у самодийских и других народов Севера не в одинаковой мере. Г. Н. Грачева, говоря о мировоззренческой общности долган и нганасан, отмечает совершенно разные виды погребений христианизированных долган и нганасан, которых христианизация почти не коснулась<sup>52</sup>. Однако у части нарымских селькупов, проживающих в тесном контакте с русскими, христианский погребальный обряд был единственным уже в начале XX в., а пожилые селькупы объясняли: «Бог один, только по-русски он называется Христос, а по-остяцки — Ноп». У ненцев небожитель Нум стал принимать черты христианского бога<sup>53</sup>. В пантеон духов-хозяев был включен Святой Николай, Николай Чудотворец охранял человека от хищных зверей, помогал в охоте. В лексику ненецкого языка вошли такие новые термины, как «хэ-хэ-мя» (буквально «святой дом», т. е. церковь).

Говоря о влиянии христианства на религиозное мировоззрение чукчей и коряков, И. С. Вдовин подчеркивает значение близкого и понятного для них мифа о сотворении мира, о невидимом боге, обитающем где-то наверху, и его человекоподобном облике, который совпадал с образами чукотских и корякских божеств. Отвечало их представлениям (чего, кстати, мы не можем сказать об обских уграх) учение о бессмертии души, и уже это одно обстоятельство, как справедливо отмечает данный автор<sup>54</sup>, давало повод для признания силы христианских божеств.

В значительной мере это относимо и к тунгусо-маньчжурским народам, у которых понятия о «верхнем» боге православ-

вия слились с представлениями о собственном божестве Эндурри. Влияние христианизации затронуло и область погребального культа: уже в конце XIX в. начали практиковаться захоронения в земле, усыпальные домики кэрэн делались миниатюрными и их стали ставить над могилой умершего и т. д.

Однако эти и им подобные примеры не свидетельствуют о радикальном преобразовании традиционного мировоззрения: народы Сибири восприняли христианское вероучение сквозь призму своих собственных верований. Процесс христианизации и сопротивления христианизации, как отмечают исследователи, ко времени Великой Октябрьской социалистической революции не завершился, этому способствовали неразвитые формы социально-экономических отношений. Если цели, которых достигают первобытный охотник и верующий христианин, могут быть общими (достижение благополучия на жизненном пути), то средства к достижению этих целей ничего общего не имеют: мир контактов охотника-рыболова совершенно иной. Таким образом, традиционная мировоззренческая система, включающая в себя некоторые формально усвоенные идеи христианства (а у тунгусо-маньчжурских народов еще и элементы ламаизма), продолжала функционировать вплоть до всесторонней реконструкции хозяйства и быта народов Сибири.

В первые десятилетия после установления Советской власти, несмотря на общий культурный подъем, традиционные формы верований среди лиц среднего и старшего поколения сохранялись у народов Сибири еще довольно полно. Именно благодаря этому обстоятельству в разных регионах Сибири стало возможным собрать и ввести в научный оборот богатый материал о религиозных верованиях. Однако на протяжении последующих десятилетий произошли существенные изменения, связанные с разрушением традиционного религиозного мировоззрения. Особенно интенсивно этот процесс происходит с 50-х годов и, насколько позволяют судить материалы, начинается он с исчезновения общественных жертвоприношений. В 60-е годы среди хантов это явление отмечено, в частности, В. И. Плесковских<sup>55</sup>. Сохранение «шайтанских» избушек он справедливо объясняет остающимися, но теряющими значение индивидуальными жертвоприношениями. З. П. Соколова приводит интересный пример, когда на собрании колхозников в поселке Юильске было решено передать культовые вещи, находящиеся в священном амбарчике, в музей г. Ханты-Мансийска<sup>56</sup>.

Сохраняются доныне, правда, в измененном виде, обряды, сопутствующие промысловой деятельности; характерно при этом забвение относящихся к ним верований. Так, медвежий праздник приурочивается теперь к реализации лицензии на отстрел зверя, некоторые его элементы вошли в традиционные олимпиады, проводимые ежегодно с 1935 г., в которых прини-

мают участие представители многих национальностей. Лосиный праздник, в отличие от медвежьего не имеющий развлекательной части, в последние десятилетия исчез совсем. Такой общественный праздник, как День оленевода, приуроченный в некоторых местах ко Дню Советской Армии, включает в себя столько традиционных элементов, что сами информанты знакомство с хантыйской культурой советуют начинать именно с посещения этого праздника. Всевозможные запреты на отстрел того или иного вида животных местное население воспринимает как указания охотоправления и не связывает с предписаниями религиозного характера.

Любопытно, что сбор этнографического материала по традиционным верованиям хантов, по нашим наблюдениям, в 60—70-е годы не представлял такой специальной сложности, как это имело место у селькупов. Вероятно, данную особенность следует объяснять не только разной степенью влияния русской культуры, но и несравненно более развитыми формами селькупского шаманства: отправление культовых обрядов в обществе селькупов было сосредоточено в руках шаманов; в противоположность тому, как это было у хантов, они являлись не отражателями верований, а их носителями.

В настоящее время традиционные верования сохраняются только среди лиц самого старшего поколения, причем особенно в таком элементе культуры, как погребальный обряд, и во всем, что связано со здоровьем и личным благополучием. Отсутствие общественных культовых мест компенсируется наличием индивидуальных. Некоторые пожилые ханты даже считают, что современная медицина бессильна против «внутренних болезней», так как врачи «не видят духов и души». Это свидетельствует о необычайной устойчивости представлений об этих существах.

Среди самодийских народностей традиционные верования к настоящему времени в более или менее отчетливых формах сохранились у северных самодийцев. У ненцев, в частности, бытуют существовавшие ранее виды захоронений; кое-где сохранились представления о способности вырезанных на высоких пнях антропоморфных изображений оказывать помощь при ловле рыбы и о листовнице как о священном дереве; вера в способность огня наказывать человека в случае его провинности и некоторые другие<sup>57</sup>. В некоторых местах до недавнего времени сохраняли свое значение женские предметы культа, переносимые при родах из чума в чум. Сохраняются и некоторые верования, связанные с промысловой деятельностью.

По материалам Г. Н. Грачевой<sup>58</sup>, предметы культа нганасан койка, отношение к которым в прошлом определяло форму и содержание традиционных верований, почти утратили свое значение и встречаются лишь в самых отдаленных местах; в основном от них стараются избавиться, оставив на нартах в тундре.

У тазовских селькупов частично сохранились представления о духах — хозяевах определенной территории, а у нарымских помимо некоторых прочих в 60-х годах еще сохранялся обычай наносить на курительную трубку особый узор<sup>59</sup>. В прошлом подобный узор наносили татуировкой на лицо для предотвращения болезней. Интересно, что следов верований, связанных с татуировкой, в прошлом широко распространенной у многих сибирских народов, к настоящему времени не сохранилось.

У нарымских селькупов к 60-м годам по сравнению с 30-ми заметно ослабло почитание медведя, а в настоящее время о нем сохранились лишь воспоминания.

В 1984 г. нами были отмечены единичные представления о том, что умершего необходимо хоронить на кладбище того поселения, в котором он родился; если такая возможность отсутствует, то в могилу следует бросить несколько медных монет (чтобы чужие «приняли» его в свое сообщество).

Основное отличие в сохранении традиционных верований коренными народами Чукотки и Камчатки от других народов Сибири заключается в том, что, как отмечает И. С. Вдовин, на северо-востоке Сибири произошел почти полный отказ от христианства, но кое-где еще остался шаманизм<sup>60</sup>. В какой-то мере сохранились и другие верования, не обязательно относящиеся к последнему. И. С. Вдовин отмечает наличие у чукчей элементов культа предков и приводит пример, когда чукчанка, посетив могилу матери, обратилась к ней с просьбой «дать здоровье»<sup>61</sup>. По сведениям того же автора, до недавнего времени через огонь передавали приношения Природе, Вселенной, чтобы воспрепятствовать наступлению непогоды.

И. С. Гурвич отмечает бытование в этом районе Сибири обычаев, когда охотники, заноса в дом добытого пушного зверя, бросают в огонь жир, «кормят» огонь в случае болезни и т. п.<sup>62</sup>. Правда, верования, связанные с данными обычаями, забыты. Мистическим уважением у чукчей, коряков, юкагиров пользуется полярный волк, частично сохраняется запрет убивать этого зверя, хотя местными органами власти отстрел волков поощряется. Кое-где сохраняется культ хозяев мест, выражающийся в жертвоприношениях духу — хозяину перевала, горы и т. д., встречаются священные деревья, обвитые лентами. В отдельных местах в детскую колыбель кладут такие отпугивающие злых духов предметы, как лук, стрела, сохраняется запрет называть ребенка по имени. Частично сохраняются и некоторые элементы традиционного погребального обряда<sup>63</sup>.

У многих групп эвенков в неизменном виде долго сохранялся медвежий праздник. В 40-х годах он по сути дела не отличался от описанного в начале XX в.<sup>64</sup>. В последующие десятилетия медвежий праздник претерпел существенные изменения, теряя свою религиозную направленность<sup>65</sup>. Материалы свиде-

тельствуют, что некоторые его традиционные черты полнее сохранились у эвенов<sup>66</sup>. Также в измененном виде у эвенов сохранился обычай нимата (одаривание почетного гостя или человека из другого рода только что добытым зверем). Теперь шкуру дарят нашедшему берлогу, а мясо делают поровну между жителями всего стойбища. Шкуру другого зверя (не медведя) отдают нашедшему след. В некоторых местах до сих пор почитается огонь, который считается хозяином тайги. Исчезли многие бытовые пережитки, касающиеся поведения женщин относительно мужских предметов. Установились новые традиции — проведение весной Дня оленевода, в котором имеют место спортивные состязания, призы и т. д., претерпел изменения традиционный хор-танец, проводимый на берегу реки по случаю окончания зимнего промысла<sup>67</sup>.

В настоящее время, как отмечают исследователи, существует только один способ захоронения — грунтовой<sup>68</sup>. Но еще сравнительно недавно, в 50-х годах, имели место другие способы (оставление умершего в чуме, захоронения в колодах, поставленных на высокие пни или деревья). Однако некоторые элементы традиционного погребального обряда продолжают сохраняться (отправление с умершим оленя, его личных вещей, в том числе испорченной посуды). У эвенов еще встречаются предсказатели, толкователи снов, «лекари».

Народы Нижнего Амура, вероятно, следует отнести к числу тех, у которых традиционные черты погребального обряда сохранились в наиболее полной форме. Возможно, это объясняется тем обстоятельством, что их лишь незначительно коснулась христианизация и христианские воззрения, усвоенные весьма поверхностно, в советское время стали быстро забываться. К таким сохраняющимся элементам А. В. Смоляк относит обычай «кормления» умершего, собирания его «в дорогу», отправления с ним необходимых вещей и снабжения пищей. Кроме того, во время поминальных обрядов умершему в течение двух лет со дня смерти через огонь посылалась пища<sup>69</sup>. Нивхи сохраняют обычай изготовления куклы, которую помещают в маленький домик вблизи могилы, ульчи заводят небольшой ящичек, в который кладут одежду умершего, еду для души. Нанайцы куклу кладут на подушку, а на постель умершего складывают его одежду: считается, что около нее обитает душа умершего. Рядом помещается его фотография. Через несколько лет после похорон устраиваются большие (последние) поминки, после чего всякая связь с умершим прекращается. Если раньше этими поминками руководил шаман, то теперь это делают старики, знающие обычаи. Сохраняется обычай не хоронить утонувших на общем кладбище. У нанайцев, нивхов, ульчей кое-где сохранился обычай хоронить вместо утонувшего, если тело не найдено, специально изготовленную куклу. Любопытно, что все эти древ-



ние черты сосуществуют с современным способом погребения, включающим оградки, тумбочки с пятиконечной звездой и т. д. Однако, как отмечает А. В. Смоляк, все традиционные обряды от русских скрываются.

Другие верования заметно трансформировались. Снято, хотя в 60-х годах частично и сохранялось, ограничение для женщин есть медвежье мясо, участвовать в мужских видах промысла. В 30-х годах оставался в силе, но позднее исчез обычай охранять от соприкосновения с женщиной все, связанное с тигром. В. А. Тимохин отмечает, что современный праздник урожая у нанайцев и ульчей исторически вырос на основе медвежьего праздника и первое время включал элементы соответствующего обряда<sup>70</sup>.

Можно было бы привести и ряд других примеров, которые в силу еще не совсем познанных причин показывают, как, к сожалению, еще далеко до создания такой общей и всеобъемлющей теории, которая бы объясняла факты поразительной устойчивости одних элементов верований, изменчивости других и полного исчезновения третьих. К. Леви-Строс не случайно подчеркнул, что «устойчивость в культуре не менее загадочна, чем изменчивость»<sup>71</sup>. Однако сравнение результатов различных исследований, полученных как прежде, так и в последние десятилетия, приводит к интересным — пусть и не бесспорным — соображениям.

Мы не случайно заострили внимание на тех основных мировоззренческих пластах, которые наиболее полно включают в себя представления человека о самом себе и о мнимой зависимости своего бытия от реальных и сверхъестественных сил. Такие мировоззренческие пласты в реконструируемом виде представляют собой внутренне непротиворечивые системы. Правда, древнейший пласт верований не связан с представлениями о вездесущих невидимых существах, а более поздние воззрения частично или полностью на них базируются. Рассматриваемые пласты представляют собой по сути дела системы с разной степенью совмещения старого и нового. В силу особенностей исторического развития основа верований разных народов не была одинаковой: у северных самодийцев и особенно нганасан преобладают доанимистические черты; для них, палеоазиатов северо-востока, народов Нижнего Амура характерно не столь заметное влияние христианства. Основу традиционных верований большинства народов составляли анимистические воззрения; несколько слабее они были выражены у обских угров.

С определенной долей уверенности можно сказать, что сверхъестественные существа новой системы находят место в старой через логическое оправдание; отсюда следует вывод об отсутствии «внесистемных» существ. Христианский бог занял в традиционных верованиях довольно прочное место благодаря

наличию в последних подобного же существа, правда, с иными функциями. Таким образом, христианство, как утверждают исследователи, не привело к качественному преобразованию традиционных воззрений, хотя частично и затронуло их. Изложенное дает некоторое основание для понимания общих причин трансформации религиозных воззрений. Рассмотренные в советской религиоведческой литературе целые системы различных верований разных народов дают представления о том, каким сложным и длинным был путь от религиозного мировоззрения к атеистическому.

<sup>1</sup> Под анимизмом вслед за большинством советских исследователей мы понимаем определенную форму религиозных верований, не считая его тем самым всеобщим признаком религии, как это трактовал Э. Тэйлор. Такое понимание анимизма дает возможность выявления предшествующих форм верований (см., например: *Плеханов Г. В.* О религии.—Литературное наследие Г. В. Плеханова. М. 1939, с. 26; *Кривелев И. А.* К критике анимистической теории.—Вопросы философии. 1956, № 2, с. 183—194; *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М., 1959, с. 58—274).

<sup>2</sup> См. подробнее: *Кулемзин В. М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984, с. 10—36.

<sup>3</sup> *Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров.—ТИЭ. Н. сер. Т. 51. М., 1959, с. 116.

<sup>4</sup> *Прокофьева Е. Д.* Старые представления селькупов о мире.—Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 120.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение нганасан. Л., 1983, с. 153.

<sup>7</sup> *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. II. Религия. Л., 1939, с. 42.

<sup>8</sup> *Вдовин И. С.* Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков.—Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 247.

<sup>9</sup> *Харузин Н.* Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов.—Этнографическое обозрение. 1898, № 3, 4.

<sup>10</sup> *Бауэрман К.* Следы тотемического родового устройства у паренских коряков.—Советский Север. 1934, № 2, с. 73.

<sup>11</sup> *Мастюгина Т. М.* Ительмены.—Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980, с. 221.

<sup>12</sup> *Василевич Г. В.* Эвенки. Л., 1969, с. 342.

<sup>13</sup> См. *Туголуков В. А.* Юкагиры.—Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

<sup>14</sup> *Василевич Г. М.* Эвенки, с. 223, 225.

<sup>15</sup> *Анисимов А. Ф.* Представление эвенков о душе и проблема происхождения анимизма.—ТИЭ. Т. XIV. М., 1951, с. 118.

<sup>16</sup> *Иванов С. В.* О детских «амулетах» нанайцев.—СМАЭ. Т. XXXIII. Л., 1977, с. 165.

<sup>17</sup> *Липский А. Н.* Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии.—Краеведческий сборник. Абакан, 1956, с. 56.

<sup>18</sup> См. *Карьялайнен К. Ф.* У остяков. Путевые записки.—Сибирские вопросы. 1911, т. XI, № 30—52, с. 135; *Кулемзин В. М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX—начале XX вв.—Из истории шаманства. Томск, 1976, с. 53.

<sup>19</sup> *Хомич Л. В.* Религиозные культы у ненцев.—СМАЭ. Т. XXXIII, Л., 1977, с. 22—24.

<sup>20</sup> *Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847, с. 114.

<sup>21</sup> Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 55.

<sup>22</sup> Попов А. А. Тавгийцы. М.—Л., 1936, с. 102.

<sup>23</sup> См. Богораз-Тан В. Г. Чукчи, с. 17; Антропова В. В. Представления коряков о рождении, болезни и смерти.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 259.

<sup>24</sup> Богораз-Тан В. Г. Чукчи, с. 54.

<sup>25</sup> Там же, с. 53—54.

<sup>26</sup> Иванов С. В. О детских «амулетах» нанайцев, с. 89.

<sup>27</sup> Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922, с. 282.

<sup>28</sup> Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму нанайцев.— Советская этнография. 1974, № 2, с. 109.

<sup>29</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов.— СМАЭ. Т. XXXIII, Л., 1977, с. 113.

<sup>30</sup> Липская-Вальронд Н. А. Материалы к этнографии гольдов.— Сибирская живая старина. Вып. III—IV. Иркутск, 1925, с. 12.

<sup>31</sup> Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, с. 82.

<sup>32</sup> Иванов С. В. Представление нанайцев о человеке и его жизненном цикле.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 176.

<sup>33</sup> Городцов В. А. Исследования Гонцовской палеолитической стоянки в 1915 г.— Труды отделения археологии. Вып. 1 РАНИИ. М., 1926, с. 19—21.

<sup>34</sup> См. Шухов И. Н. Река Казым и ее обитатели.— Енисейско-Тобольский государственный музей. Вып. 26. Тобольск, 1915, с. 34.

<sup>35</sup> См.: Шатилов М. Б. Ваховские остяки. Этнографические очерки.— Труды Томского краеведческого музея. Т. 4, Томск, 1931, с. 98—109.

<sup>36</sup> См.: Шульц Л. Салымские остяки.— Записки Тюменского общества изучения местного края. Вып. 1. Тюмень, 1924, с. 194; Дунин-Горкавич А. А. Очерк народностей тобольского Севера. СПб., 1894, с. 16.

<sup>37</sup> См. Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX—начале XX вв. Томск, 1976, с. 54; Шатилов М. Б. Драматическое искусство ваховских остяков.— Из истории шаманства. Томск, 1976, с. 158—163; Дмитриев-Садовников Г. С. С реки Ваха сургутского уезда.— Енисейско-Тобольский государственный музей. Вып. 19. Тобольск, 1911, с. 20.

<sup>38</sup> Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. Л., 1976, с. 49.

<sup>39</sup> Грачева Г. Н. Традиционные культы нганасан.— СМАЭ. Т. XXXIII, Л., 1977, с. 227.

<sup>40</sup> Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире, с. 111.

<sup>41</sup> Богораз-Тан В. Г. Чукчи, с. 94—95.

<sup>42</sup> Вдовин И. С. Религиозные культы чукчей.— СМАЭ. Т. XXXIII, Л., 1977, с. 131.

<sup>43</sup> Богораз-Тан В. Г. Чукчи, с. 180—181.

<sup>44</sup> Василевич Г. М. Эвенки, с. 229.

<sup>45</sup> Рычков К. Медный змий.— Записки Западно-Сибирского Императорского отдела русского географического общества. Т. XXXVIII. Омск, 1916, с. 39.

<sup>46</sup> Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков.— СМАЭ. Т. XVII. М.—Л., 1957, с. 185.

<sup>47</sup> Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 129.

<sup>48</sup> Таксами Ч. М. Система культов у нивхов, с. 98—108.

<sup>49</sup> См. Огрызко И. И. Христианизация народов Тобольского севера в XVIII в. Л., 1941, с. 148; Каноненко В. А. Влияние христианства на религиозные верования народностей Северо-Западной Сибири.— Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена. Т. 413. Вопросы научного атеизма, этики и эстетики. Л., 1981, с. 10—104; Хомич Л. В. Влияние

христианизации на религиозные представления и культы ненцев.— Христианизация и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 12—29; *Вдовин И. С.* Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков, с. 86—114; *Сем Ю. А.* Христианизация нанайцев, ее методы и результаты.— Христианизация и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979, с. 197—226.

<sup>50</sup> *Шатилов М. Б.* Ваховские остяки. Этнографические очерки.— Труды Томского краеведческого музея. Т. 4. Томск, 1976, с. 186.

<sup>51</sup> *Дунин-Горкавич А. А.* Очерки народностей тобольского Севера, с. 17.

<sup>52</sup> *Грачева Г. Н.* Таймырский поселок Усть-Авам (преобразования в хозяйстве и этнические процессы).— Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980, с. 136—152.

<sup>53</sup> *Хомич Л. В.* Влияние христианизации на религиозные представления и культы ненцев. Л., 1979, с. 24, 27.

<sup>54</sup> *Вдовин И. С.* Влияние христианизации на религиозные верования чукчей и коряков, с. 99.

<sup>55</sup> *Плесковских В. И.* О некоторых религиозных пережитках и устаревших бытовых традициях народностей ханты и манси.— Вопросы преодоления пережитков прошлого в сознании людей и становление новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Вып. II. Улан-Удэ, 1968, с. 104—107.

<sup>56</sup> *Соколов З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров.— СМАЭ. Т. XXVII. М.—Л., 1971, с. 216.

<sup>57</sup> См. *Прокофьева Е. Д.* Некоторые религиозные культы тазовских селькупов.— СМАЭ. Т. XXXIII. Л., 1977, с. 66—68; *Хомич Л. В.* Религиозные культы у ненцев, с. 13.

<sup>58</sup> *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение нганасан, с. 226.

<sup>59</sup> *Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972, с. 133.

<sup>60</sup> *Вдовин И. С.* Влияние христианизации на религиозные верования чукчей и коряков, с. 114.

<sup>61</sup> *Вдовин И. С.* Религиозные культы чукчей, с. 141.

<sup>62</sup> *Гурвич И. С.* О современном состоянии традиционных религиозных верований малых народов Севера и пути преодоления.— Вопросы преодоления пережитков прошлого в сознании людей и становление новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Вып. II. Улан-Удэ, 1969, с. 90.

<sup>63</sup> См.: *Жорницкая М. Я.* Чукчи.— Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980, с. 202—205; *Туголуков В. А.* Юкагиры, с. 199—200; *Горбачева В. В., Мастюгина Т. М.* Коряки. Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980, с. 221—222.

<sup>64</sup> *Василевич Г. М.* О культе медведя у эвенков.— СМАЭ. Т. XXVII. Л., 1971, с. 153—169.

<sup>65</sup> См.: *Комбагир С. А.* Некоторые данные из быта и культуры эвенков.— Вопросы преодоления пережитков прошлого в сознании людей и становление новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Вып. II. Улан-Удэ, 1969, с. 72—73.

<sup>66</sup> *Спеваковский А. Б.* Традиционная и современная культура эвенков. Автореф. канд. дис. Л., 1981, с. 20.

<sup>67</sup> *Комбагир С. А.* Некоторые данные из быта и культуры эвенков, с. 73—75.

<sup>68</sup> *Туголуков В. А.* Юкагиры, с. 165—166; *Комбагир С. А.* Некоторые данные из быта и культуры эвенков, с. 73.

<sup>69</sup> См. *Смоляк А. В.* Погребальные и поминальные обряды у народов нижнего Амура и проблемы преодоления религиозных пережитков.— Вопросы преодоления пережитков прошлого в сознании людей и становление новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Вып. I, Улан-Удэ, 1968, с. 153—161.

<sup>70</sup> *Тимохин В. А.* Формирование новой обрядности у народов Амура.— Вопросы преодоления пережитков прошлого в сознании людей и становление новых обычаев, обрядов и традиций. Вып. II. Улан-Удэ, 1969, с. 164—165.

<sup>71</sup> *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983, с. 239.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И СИНКРЕТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ КИТАЯ

В китайской цивилизации еще в начале нашей эры сложились две традиционные религиозные системы: конфуцианство и даосизм. Обе они сформировались на весьма сложной, синкретической по своему историко-культурному значению основе, которая включала в себя следующие элементы: 1) культы, обряды, верования и мифологические образы, восходившие к эпохе первобытнообщинного строя и частично сохранявшиеся в фольклоре; 2) обрядность, связанную с формированием раннеклассового государства в Китае и освящавшую политическую власть; 3) космологические, этические и социальные теории, созданные древними конфуцианскими и даосскими мыслителями и являвшиеся частью секуляризованной культуры господствующего класса. Формирование конфуцианства и даосизма создало в Китае специфическую разновидность религиозного дуализма, обеспечивающего устойчивость обеих религиозных систем и размежевание социальных групп и слоев, из которых рекрутировались последователи каждой из них. Распространение буддизма в первые века нашей эры практически не изменило соотношение ведущих религий Китая, но усложнило формы религиозного синкретизма.

Единство конфуцианства и даосизма зиждилось на общности их фундаментальных представлений о мире и человеке. В обоих учениях мир рассматривался как органическое целое, «одно тело», в котором существует предустановленная гармония, определяющая место и образ действия каждой вещи. Такому взгляду на мир соответствовала и присущая обоим традициям тенденция к классификации всех явлений, отображавшая административную практику бюрократической империи. Что же касается человека, то он имел статус «самого духовного» существа и призвание быть средоточием космического процесса. Поэтому в китайской религии между богами и демонами, с одной стороны, и людьми — с другой, не существовало непроходимой пропасти: духи были, по сути, теми же людьми, но лишь пере-

селившимися в потусторонний мир. Идея параллелизма между миром живых и миром мертвых, а в равной мере между космосом и социумом, внешним и внутренним в религиозной практике и т. д. — лежала в основе религиозной традиции Китая.

Придерживаясь в целом единого взгляда на мир и место человека в нем, конфуцианство и даосизм различались в оценке элементов, составляющих мировую гармонию, и в предлагавшихся ими путях осуществления этой гармонии. Конфуцианцы апеллировали в первую очередь к символизму человеческой культуры и рассматривали религиозные ценности через призму этических и социальных категорий. Утверждая, что соблюдение нравственных норм само по себе обеспечит всеобщее благоденствие, они придавали исключительно важное значение историческим прецедентам, традиции и почитанию старших. Поэтому центральное место в религиозно-этической системе конфуцианства занимал культ предков, а также обожествленных добродетельных людей.

Даосизм подчеркивал, скорее, разрыв между конфуцианскими нормами культуры и природой, но по-своему утверждал природные истоки культуры, допуская значительную степень индивидуальной свободы в религиозной практике. Последнее выразилось, в частности, в традиционном даосском идеале достижения бессмертия самостоятельными усилиями адепта. В отличие от конфуцианства, которое сулило благоденствие обществу в целом или, по крайней мере, отдельным кровнородственным группам, даосизм обещал блаженство отдельным лицам или общинам верующих. В отличие от этической направленности конфуцианского ритуализма даосская обрядность испытала глубокое влияние древних шаманистских верований и предоставляла возможность непосредственного сношения с обитателями потустороннего мира.

Три основных религиозных системы Китая — конфуцианство, буддизм и даосизм — не исчерпывали всего разнообразия традиционных религиозных верований китайцев. Значительную роль в жизни всех слоев общества вплоть до недавнего времени играли локальные культы и связанные с ними поверья. В большинстве областей Китая, особенно на Юге, имелись и особые, отличавшиеся от буддийских и даосских священников лица (шаманы, медиумы, маги и пр.), которые обслуживали эти культы. С течением времени усилиями даосов большинство локальных культов было инкорпорировано в общекитайский пантеон, чрезвычайно пестрый по составу представленных в нем богов, но весьма стройный в структурном отношении, ибо он воспроизводил в основных чертах бюрократическую структуру китайской империи. Боги в старом Китае были не более чем небесными двойниками земных чиновников и притом не могущественнее последних.

Тем не менее локальные культы как религиозное, культурное и социальное явление никогда не теряли относительной самостоятельности. Отношение к ним буддизма, даосизма и конфуцианства было, по существу, одним из аспектов общей системы китайского религиозного синкретизма, делавшей возможным сосуществование традиционных «трех религий» Китая как взаимодополнительных частей одного целого. С одной стороны, конфуцианство и даосизм не признавали за локальными культами самостоятельной религиозной ценности, поскольку в этих учениях религиозный культ был подчинен идеалу человеческого самопознания и оказывался укорененным непосредственно в движение самого космоса. Например, в даосской традиции считалось, что адепт в процессе своего духовного подвижничества или совершения молебна обретал способность интериоризировать в себе богов и тем самым вставал выше них. Соответственно конфуцианцы и даосы постоянно предпринимали попытки «исправить» локальные культы в свете их собственного понимания ритуала как этической нормы, средства внутреннего самоконтроля или практики «просветленно-пустотного» сознания. С другой стороны, отсутствие в обоих учениях понятий культа и догмата сделали возможным признание ими функциональной ценности поклонения богам. Даосы взяли последних под свое покровительство и претендовали на роль верховных повелителей всех духов. Поэтому грань между локальными культами и даосизмом не отличалась четкостью, тем более что сам даосизм был представлен рядом автономных традиций, в той или иной мере впитавших в себя элементы народных верований.

В эпоху позднего средневековья усложнение общественной жизни китайцев привело к возникновению еще одного типа религиозных доктрин, представленного верованиями синкретических сект. При всем внешнем сходстве этих учений с традиционными религиями Китая, их появление знаменовало в действительности преодоление системы синкретизма и складывание в Китае новой религиозной ситуации. В XX в. синкретические секты стали самостоятельным и очень активным фактором эволюции религиозных представлений китайцев, заслуживающим специального рассмотрения.

### КОНФУЦИАНСТВО

Конфуцианство в его религиозном оформлении представляет собой систему верований и догм, объединяющую важнейшие положения этического учения Конфуция, дидактически истолкованную историографическую традицию и начатки традиционной китайской космологии. Последняя основывалась на идее о происхождении всего сущего из взаимодействия сил ян и инь (муж-

ского и женского начал, представляющих соответственно активные, светлые силы природы и пассивные, скрытые ее свойства). Средой взаимодействия инь и ян считалась квазиматериальная субстанция ци. Система пятиричных групп, каждая из которых объединяет явления одного порядка, организует все вещи в мировой порядок, изменяющийся по предвечно установленным законам. Таково одно из значений основополагающего для китайской традиции понятия дао (буквально «путь»), которое обозначает проявления мирового порядка в жизни природы и в различных сферах человеческой деятельности. Однако, согласно конфуцианскому учению, порядок, управляющий человеческим обществом, не отличается такой строгостью, которая свойственна высшему дао, а потому для его упорядочения и исправления культурные герои древности создали ритуал (ли). Простейшей и наиболее универсальной формой конфуцианского ритуала был культ усопших предков. Вместе с тем в конфуцианской традиции ритуал трактовался как всеобъемлющий способ регулирования (а в идеале и саморегулирования) общественного организма.

Нарушение, а тем более разрушение ритуала — это посягательство на всеобщий порядок. В традиционном Китае чиновник, нерадиво выполнявший ритуально-обрядовые функции во вверенном ему административном регионе, подвергался строгому наказанию. В свою очередь, император, «Сын Неба», который наследовал небесный мандат на управление страной, мог быть свергнут подданными, если начинали проявляться признаки, свидетельствующие о «недовольстве Неба» его правлением. Признаками такого недовольства объявлялись длительные засухи, наводнения, появление неблагоприятных существ, описания которых сохранены в канонических книгах и династийных историях предшествующих правлений и т. д.

Расположение пятичленных структур в системе астрономических координат и определенных естественно-исторических ситуаций создавало предпосылки и твердую хронологическую основу для организации основных форм конфуцианской обрядности. Тем более что эти структуры распространялись и на нравственные устои человеческой жизни, представленные так называемыми «пятью постоянствами» в этических отношениях.

Жертвоприношения в конфуцианской традиции выстраивались в строгой иерархии от обрядов императорских культов до различных семейных и индивидуальных ритуалов. Поводом для гаданий практически могло послужить любое обстоятельство, но главные их темы, естественно, касались будущего благополучия, благоденствия (здесь опять же выбор тем мог быть достаточно широк: от гаданий о судьбе человека или о браке до гаданий геомантов, связанных с выбором места погребения). Императорские культы в силу их тщательной разработанности



торжественности, подлинно вселенского значения охарактеризованы наиболее подробно. Собственно, они и составляют эталон жуцзяо, т. е. «религии ученых» по выражению Н. Я. Бичурина, или конфуцианства как религии. В императорском культе были установлены три основных категории жертвоприношений: большие, средние, малые. В каждую из этих категорий входят следующие обряды и жертвоприношения:

1. Великие обряды, выполнявшиеся самим императором во славу Неба, Земли, императорских предков и богов страны и урожая.

2. Средние обряды во славу солнца, луны, императоров и князей предшествующих династий, святого покровителя сельского хозяйства, покровительницы шелководства, духов Неба, духов Земли и звезды, управляющей годовыми циклами, т. е. планеты Юпитер, по которой корректировался китайский солнечный календарь.

3. Малые обряды в честь святого покровителя медицины, бога войны, бога северной полярной звезды, восточного пика, бога — хранителя Пекина, бога огня и других божеств и драконов, рек, озер и источников. Их в конце концов — по мере расширения пантеона от поколения к поколению — насчитывалось более тридцати.

В малых жертвоприношениях император не участвовал лично, что касается остальных, то помимо императорских жертвоприношений от имени императора во всех храмах страны в провинциальных, областных и уездных городах чиновники соответствующих рангов тем же божествам в определенные сроки совершали моления и жертвоприношения. Причем специальных жрецов в государственной религии не было; все культовые действия выполнялись исключительно государственными чиновниками. Во время двух-или трехдневных постов, которые предшествовали выполнению обрядов, закрывались ямыни (управления). Помимо ординарных жертвоприношений, осуществлявшихся в течение всего годового цикла, проводились также особые ритуалы в случаях засух, голода, эпидемий.

В целом церемонии государственного культа были столь многочисленны, строго разработаны и сложны, что управление ими было поручено специальному ведомству — департаменту ритуалов (Либу), одному из шести высших органов управления в императорском Китае. Каждое божество, дух, героизированный предок должен был учитываться при совершении молений и ритуалов, если его духовное влияние на народ, на общество могло иметь положительное значение.

Основные храмы и алтари государственных культов были расположены в столице империи и образовывали огромные комплексы в разных частях города. Ведущая роль принадлежала культам Земли и Неба, а потому их алтари и храмы до-

минировали во всем священном комплексе. Так, ближе всего к Запретному городу с юга находился храм императорских предков. По официально утвержденному еще в начале Цинской династии календарю жертвоприношения совершались здесь четыре раза в год. К западу от него находился храм духов Земли и злаков. Жертвоприношения здесь производились в середине весны и середине осени. В юго-восточной части города находилась огромная территория храма Неба, или Верховного владыки, Шан-ди. На круглом алтаре главные моления производились в период зимнего солнцестояния. К северу от центральной части города находился храм Земли. Основные обряды, связанные с его квадратным алтарем, проводились в период летнего солнцестояния. В восточном предместье находился храм Солнца, в западном — храм Луны. Причем такое расположение не только соответствовало стороне восхода солнца, восточная сторона считалась и более почетной. В цветах зданий, убранства, алтарей отражен весьма устойчивый символизм: в храме Неба преобладали синий и зеленый цвета. Характерно, что в минскую эпоху крыши этого храма были зелеными. И в эпоху Цянь-луна (1736—1796), когда обнаружилась большая склонность к соблюдению традиционных правил во всей их полноте, синие крыши вновь сменились на зеленые. На алтаре Земли преобладающим цветом был желтый.

В свою очередь, формы утвари и самих строений зависели от общих принципов символики. Так, все связанное с небесной сферой мыслилось в виде круглых сооружений, тогда как со сферой Земли был связан квадрат, прямые углы. Даже жертвенная посуда на алтаре Земли была квадратной. Числовая символика, связанная со сферой Неба, определялась числами три и девять. Так, мраморная ограда вокруг алтаря Неба состояла из 360 мраморных плит, что лишь приблизительно соответствует числу дней в году, но зато данное число является кратным к девяти. В процессе поклонения Небу император неоднократно совершал поклоны — каждый раз по три подряд. Преобладающий цвет на алтаре Земли был желтый. Молитвы писали для этих ритуалов на желтой бумаге, приносили в жертву желтый шелк. На алтаре же Солнца цвет был красным, в храме Луны — белым. Соответственно ритуальные священные числа в этих храмах были: восемь, семь, шесть. Молитвы, которые произносил император при каждом жертвоприношении, находятся в полном соответствии с нормами составления государственных административных документов, и в частности императорских указов. Характерно также, что в обрядах, посвященных Конфуцию, могли участвовать лишь штатские чиновники, тогда как военные, вообще отнесенные к более низким рангам, и в других церемониях должны были участвовать лишь частично. Все обряды, жертвоприношения и поклонения божествам

имели своей целью обеспечение благоденствия коллектива и всех его членов.

Совершение жертвоприношений осуществлялось в два этапа. Первый — это предьявление божеству жертвенных припасов и подготовка их к «передаче» в его распоряжение. Второй — это сам акт такой передачи, осуществляемый посредством сожжения жертвенных даров на специальных алтарях. Дары представляли собой либо votивные предметы, либо реальные изделия, предназначенные для употребления в обыденной жизни. Характерно при этом, что сожжение жертвенных даров, по представлениям китайцев, не уничтожает реальной сути предметов, а лишь позволяет транспортировать их в загробный мир. Совершенно иначе воспринималось сожжение тела покойного или жертвенной таблички, посвященной его духу. Эти действия расценивались как уничтожение души и влекли за собой прекращение жертвоприношений и поклонения. Важными моментами в проведении всех обрядовых действий являлись музыкальное сопровождение и действия жреца — распорядителя церемоний. Музыкальное сопровождение осуществлялось оркестром, в который входили несколько разновидностей инструментов: гонги, колокола, флейты, смычковые, ударные. Мелодии подчинялись строго разработанной символике пентатоновой гаммы.

Значительное место в государственной конфуцианской обрядности занимали различные ритуалы, связанные с проведением экзаменов на учено-административные степени и введением чиновников в должность, отставкой с постов и ведением делопроизводства.

Другой, более всеобъемлющий, уровень конфуцианской религиозной системы связан с организацией семейных, клановых и общинных культов. Основу их составляет культ предков. Однако обряды этого уровня, во многом связанные с локальными народными культами, одним лишь почитанием предков не ограничиваются. Именно в их состав входят все семейные религиозно-культовые торжества, празднование свадеб, дней рождения, совершеннолетия, введения в права наследства, праздники урожая, новоселья и т. д. Непосредственно смыкаются с культом предков похоронные обряды. Причем, как государственный культ обходится без специального института жрецов, так и в семейных культах все выполняется родственниками.

Большинство культовых построек создавалось на основе одного из двух принципов: либо они копировали в плане и убранстве административные постройки, либо строились на основе тех принципов, которые соответствовали общим представлениям о структуре космического пространства. В разработке архитектурных форм преобладали идеи, связанные со строительством деревянных каркасных строений. Принцип организации внутреннего пространства храмовых павильонных построек преду-

сматривал разделение всего интерьера колоннами на значительное число отсеков, в которых могло совершаться индивидуальное богослужение. В то же время все пространство зала соответствует принципам, разработанным для оформления помещений храмов предков. Основным объектом культа в конфуцианских храмах была табличка, посвященная Конфуцию, перед которой размещались жертвенные столы.

После падения цинской монархии в 1911 г. культ Конфуция по-прежнему пользовался официальным покровительством. Специальным постановлением были определены его статус и значение. Центром поклонения Конфуцию стал его храм в городе Цюйфу, на родине древнего китайского философа. Первый мемориальный праздник был проведен здесь в сентябре 1913 г., в 2464 год со дня рождения Конфуция. Возросший интерес к культу Конфуция в те годы объяснялся тем, что идеологи буржуазного национализма в Китае и власти пытались превратить конфуцианство в национальную религию по подобию христианства. Однако после смерти Юань Шикая в 1916 г. культ Конфуция, а тем более конфуцианство как религиозная система утратили свое место в политической и культурной жизни Китайской республики. В 30-х годах поклонение Конфуцию получило официальный статус в созданном японскими империалистами в Маньчжурии марионеточном государстве Маньчжоуго.

Конфуцианство остается одним из влиятельнейших факторов общественной и духовной жизни общин и объединений китайских эмигрантов. Празднование дня рождения Конфуция на Тайване, среди китайцев Юго-Восточной Азии и даже Америки привлекают тысячи участников, стремящихся придать празднествам характерные черты традиционных массовых обрядов.

С конца 70-х годов вновь возрос интерес к Конфуцию и в КНР. Недавно отреставрирован храм Конфуция в г. Цюйфу, где в 1984 г. была проведена мемориальная историческая конференция, посвященная Конфуцию. Однако в КНР подчеркивается не религиозный, а сугубо философский и даже атеистический характер учения Конфуция.

### ДАОСИЗМ

Даосизм — основная автохтонная религия Китая, зародившаяся в недрах китайской традиции и отображающая важнейшие особенности китайской культуры. Хотя статус официальной идеологии прочно удерживало конфуцианство, даосская религия обладала немалым влиянием среди образованной элиты китайской империи и тем более среди простого народа. Поиски путей продления жизни и достижения бессмертия, власти над миром духов и силами природы — все эти цели даосской

религии делали ее весьма привлекательной для людей, занимавших самое разное положение в обществе.

Отправление даосских культов и хранение священных текстов даосизма находилось в ведении священников. Последние могли передавать свое звание по наследству, но вместе с тем не являлись замкнутым сословием. Посвящению предшествовал длительный период ученичества, о котором имеется еще сравнительно немного сведений. Известно, что в главном даосском храме Байюньгуань под Пекином послушник становился полноправным священником после того, как настоятель храма брал его на руки, что символически воссоединяло его с даосским клиром. Среди современных даосов на Тайване бытуют упрощенные формы обрядности. Там достаточно самого факта ученичества у определенного наставника, осуществления с ним различных молебнов и прочих обрядовых действ, чтобы приобрести статус сельского даосского священника. Отдельные даосские священники высокого ранга обладают даже грамотами, полученными от так называемых Небесных Наставников — даосских патриархов из рода Чжан, ведущих свой род от основателей даосского теократического государства, появившегося во II в. н. э. в западной части Китая. До конца 40-х годов XX в. резиденцией Небесных Наставников был монастырь на горе Лунху в Центральном Китае.

Среди даосских жрецов представлены три основных разновидности: монахи и монахини, проживающие в монастырях; жрецы, живущие в сельских поселениях и ведущие практически жизнь обычных мирян, но исполняющие для своего поселения соответствующие религиозные требы, а также занимающиеся врачеванием односельчан. Это обычно лица, получающие данную общественную должность либо по наследству, либо по условию. Избытка священнослужителей не возникало, хотя бы уже по той причине, что власти ограничивали право приобщения подданным и профессиональным религиозным организациям: разрешение на посвящение в даосские жрецы давалось лишь одному сыну из семьи. Наконец, третью категорию составляли профессиональные даосские проповедники, бродячие жрецы.

Еще и в наши дни на Тайване даосские священники разделяются на две категории: «черноголовые» и «красноголовые». Ритуальное платье даосов сшивалось из 240 частей, имевших особую символику, в частности, связанную со звездами Большого Ковша (Большой Медведицы). Пояс этого одеяния был украшен вышивкой, изображающей облака. На голову надевалась железная корона «Пяти главных горных пиков», ноги были обуты в «облачные туфли» на толстой подошве.

Профессиональная подготовка жрецов велась на основе определенных канонических текстов. Однако все исследователи,

специально занимавшиеся проблемами даосской ритуальной практики, согласны в том, что подобные ритуальные тексты представляют собою лишь канву, некий конспект, который наполняется содержанием лишь при изустном обучении, непосредственной передаче опыта от наставника к ученику.

В обширном даосском пантеоне большинство божеств имели очень узко ограниченный круг функций, связанных с управлением, мистическим воздействием на определенные сферы быденной жизни, социальных отношений. Среди божеств существовала многоступенчатая иерархия наподобие принятой в бюрократическом аппарате. Во главе пантеона стояла триада божеств, которые сменяли друг друга как правители мира на протяжении нескольких циклов, что находит аналогии в исторических аналлах, описывающих правление первых образцовых добродетельных правителей. Первым правителем был Небесный Добродетельный Первоначальник (Юань-ши Тянь-цзунь), который через многие годы передал свою власть ученику — Небесному Достопочтенному Нефритовому Императору, который затем, в свою очередь, передал власть Небесному Достопочтенному Яшмовому Истоку Золотых Ворот. Эта последовательная преемственность правлений высших представителей триады резко и принципиально отличает их от христианской троицы, где троичность предстает нераздельной как в пространстве так и во времени.

Каждый из крупнейших глав пантеона воплощал в себе два начала: одно абстрактное, божественное, а второе реальное, связанное с исторически существовавшей личностью. Такую же особенность отразил и образ самого Лао-цзы, воплотившего в себе Тайшань Лаоцзуня (высочайшего древнего властителя). Специфической особенностью последнего была способность воплощаться в разные земные личности, и Лао-цзы был не первым среди них. Впрочем, этой способностью были наделены и другие представители мира богов и бессмертных.

В даосизме наиболее отчетливо проявилась специфичность исконной китайской религиозной мистики, восходящей, очевидно, еще к дописьменной эпохе. Прямым подтверждением таких глубинных связей комплекса даосских представлений, которыми определяются взаимоотношения «человек — вселенная», является то специфическое для китайской религиозно-духовной культуры обстоятельство, что все трансцендентные связи человеческого коллектива осуществляются не с помощью непосредственного взаимодействия при посредстве ритуальных действий, формул и заклинаний между жрецами и высшими силами вселенной, управляющими всеми потребными человечеству благами, а через посредничество сил и существ, занимающих промежуточную позицию между жрецами и высшими силами. Эти субстанции-медиаторы образуют, в свою очередь, сложные сообщества,

включающие духовные (а не телесные) души предков, блуждающие души, злые силы и демонические существа. Прежде чем жрец получал возможность обратиться к верховным небесным правителям, он должен был умиловить медиаторов, добиться их согласия сотрудничать с ним самим и человеческой группой в целом.

Сложный характер ритуально-магических отношений, складывавшихся между коллективом и сонмами небесных сил, подразумевал очень раннее становление высоко специализированного института жречества, возглавляемого духовно-светским правителем (ваном). Развитие жречества в древнем Китае определенно пошло еще в первом тысячелетии до нашей эры двумя путями: один был связан с десакрализацией жреческих должностей, превращением жрецов в государственных чиновников, соблюдавших в своей деятельности лишь внешнюю сторону обрядности. Это был конфуцианский путь. Другой путь подразумевал как раз преимущественное внимание к мистическим акциям, к воздействию на мир духов-медиаторов все более совершенными способами. Таков был путь становления даосизма.

Дальнейшее расхождение противопоставило эти два направления религиозной мысли как ортодоксальное и неортодоксальное учения, но еще более важные области расхождения между обеими этими формами духовной жизни выявились в их отношении к индивиду, жизни вне коллектива, индивидуализму как форме становления и проявления личностных качеств, отношений с толпой, определенными социальными группами, к искусству, наконец. Можно даже сказать, что в художественном творчестве средневековья, начиная с древнейших его этапов, преобладали даосские идеалы и каноны.

Анализ философских, астрологических, медицинских трактатов подсказывает, что вся система знаний древних и традиционных китайцев, не вошедшая в официальные каноны и существующая параллельно с конфуцианскими теориями управления и их ритуально-религиозным оформлением, оказывается по существу основанной на даосском мышлении. Еще отчетливее даосское влияние проявляется в алхимической литературе, где преобразование веществ, как и преобразование существ, в конце концов имеет своей целью операции с жизненной энергией, обеспечивающие долголетие, власть над духами, бессмертие.

Сельская община традиционного Китая была немыслима без непосредственного руководства даосскими наставниками, которые выполняли в ней широкий круг идеологических функций, вели лечение больных, заговаривали и изгоняли злых духов, выполняли различные религиозные ритуалы, символизировавшие космическое обновление (цзяо), заупокойные молебны и т. д. Эти обряды еще сохраняют свое значение в жизни китайцев.

Тайваня и Юго-Восточной Азии. Определенная часть даосов выполняет различные ритуалы, связанные с погребением членов общины. Это занятие распространено среди «черноголовых» даосов. Наконец, важным занятием даосов является особая медитация. Она осуществляется в храме, как, впрочем, и жизнь даоса в целом. Помещение для медитации расположено с восточной стороны храма. Эта форма деятельности основывается на большом числе канонических пособий, древность и достоинство которых обсуждается различными даосскими школами и оценивается далеко не равноценно; такое же положение складывается с литургической литературой. Несомненно влияние буддизма на многие даосские ритуалы и действия. Впрочем, особенностью даосской медитации является то, что сосредоточение духовных сил сопровождается в ней одновременным сосредоточением духов разных сфер и небес в различных сферах сознания жреца, а также и в различных частях храма, которые в точности повторяют структуру малого и большого космических пространств.

Количество даосских сект, зафиксированных исторически, сравнительно велико. Однако к настоящему времени на Тайване, признанном центре современного даосизма, существуют следующие пять сект:

1) секта Нефритовой столицы (Юйцзин), происходящая с горы Маюшань в провинции Цзянсу;

2) секта Тяньшу, многое перенявшая от монашеского уклада буддистов;

3) даосы Бэйцзи, или Полярной Звезды, с горы Удан в провинции Хубэй;

4) секта Нефритового павильона (Юйфу), представляющая ортодоксальное течение в даосизме. В распоряжении священников этой секты находится наиболее полное расписание даосских духовных чинов и званий, причем степени даосов определяются соответственно их познаниям в областях духовной медитации. Приверженцы секты могут получать семь степеней, начиная от самой низшей, первой степени;

5) секта Божественных небес (Шэньсяо), объединяющая всех даосов, которые не относятся к перечисленным выше сектам и следуют ритуалам, восходящим к практике даосов с горы Лушань в провинции Цзянси.

На Тайване даосы, продолжающие традиции лушаньских монастырей, получили название «красноголовые».

Претендуя на роль верховных заклинателей духов, даосы выступали как хранители эзотерического или, говоря языком китайской традиции, «внутреннего» образа религиозных ритуалов, скрытого от непосвященных. Даосизм не был прозелитствующей религией, а важнейшие даосские молебны служились обычно за закрытыми дверями храмов. Более того, смысл этих молебнов



заклучался не в поклонении божествам, как предполагалось в народной религии, а во включении этих богов в сферу мировой гармонии, средоточием которой считалось самое тело даосского священника, рассматривавшееся как «единотелесное» с мировым дао. Неудивительно, что численность даосских священнослужителей и их последователей была сравнительно невелика. Так, в Маньчжоуго, где даосизм не подвергался репрессиям, на рубеже 30—40-х годов насчитывалось, согласно официальным сведениям, 2800 даосских священников и 400 тыс. приверженцев даосизма. В те же годы в Северном Китае, согласно обследованиям японских оккупационных властей, лишь крайне незначительная часть населения — не более нескольких процентов — относилась к числу последователей даосизма.

В КНР отношение властей к даосизму всегда было особенно настороженным. Правда, в 1957 г. была создана Патристическая даосская религиозная организация, но она вскоре была запрещена. С конца 70-х годов деятельность ассоциации возобновилась, однако разъяснений, касающихся ее характера и задач, численности и состояния возглавляемого ею религиозного движения не появилось.

### ЛОКАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ

В религиозной системе китайцев видную роль играли разнообразные культы локального значения. В Китае эти культы традиционно считали входившими в сферу даосской религии. В современной литературе их нередко относят к так называемому «народному даосизму», который противопоставляется даосизму институциональному, или эзотерическому. В действительности принадлежность локальных культов к даосской религии имела, скорее, номинальный характер. Она определялась лишь претензиями даоссов на роль верховных заклинателей мира духов, причем многих локальных божеств ортодоксальные даосы числили по разряду «нечестивых духов» и демонов. Подавляющее большинство местных храмов не имели постоянных даосских или буддийских священников. На Тайване в наши дни считается даже нежелательным вверять местный храм попечению даосов, поскольку они, как правило, имеют семью и передают свой сан по наследству, что создает опасность узурпации публичного культа одной семьей. Однако даосы приглашаются в храм по праздничным дням для совершения религиозных церемоний.

Локальные культы представляли собой характерный продукт народного религиозного синкретизма, сложившегося под сильным воздействием «трех религий» Китая. Значительную роль в их формировании сыграло наследие древних анимистических

верований, в частности, обожествление небесных светил, гор и камней, водоемов, растений, зверей и пр. Божества локальных культов выступали, в сущности, символами благоденствия и процветания тех или иных социальных групп, которые могли определяться по разным признакам: территориальному, профессиональному, или, как это имеет место на Тайване и среди китайцев-эмигрантов, земляческому. Кроме того, поклонение локальным богам было и делом индивидуального выбора.

В народном пантеоне высшее положение занимали наиболее популярные божества даосизма и буддизма, а также обожествленные герои конфуцианской традиции. Они же были наиболее универсальными по своей социальной значимости. Имелось и немало разновидностей божеств, наделенных более или менее четко очерченными функциями. Так, в старом Китае были повсеместно распространены культы домашних покровителей. Наибольшей популярностью среди них пользовался бог очага — Цзао-шэнь, который, согласно народному поверью, на Новый год отправлялся ко двору небесного правителя с докладом о поведении вверенной ему семьи за прошедший год. В определенные моменты надлежало совершать поклонения другим покровителям дома: божествам жилища, шести сторон дома, брачного ложа, колодца, уборной и пр. Немаловажную роль в семейной жизни играли богини-чадоподательницы, которых именovali в просторечии «нянняян», или «Сунцзы нянняян» (Госпожа, посылающая детей). На Тайване богиню-чадоподательницу зовут Линьшуй фужэнь (Госпожа из Линьшуй), в Гонконге — Шиэр найнян (Двенадцатая госпожа). О ниспослании детей повсюду молили также буддийскую богиню милосердия Гуаньинь.

Весьма многочисленную категорию составляли божества природных явлений и стихий. По всему Китаю были распространены культы небесных светил, в частности богини Доуму (Матери созвездий), и девяти Почтенных владык, отождествлявшихся со звездами Большой Медведицы. Эти культы до сих пор бытуют на Тайване и среди китайцев Юго-Восточной Азии. В старом Китае не было семьи, в которой не чтили бы триаду так называемых «счастливых звезд», которые слыли в народе божествами счастья, чинов и долголетия. В жизни китайского крестьянства большое значение имели божества атмосферных явлений, такие, как боги грома, ветра, облаков, огня и особенно повелитель вод и дождя Лунван (Царь-Дракон). Разумеется, крестьяне поклонялись различным земледельческим божествам вроде мифического родоначальника хлебопашества Шэньнуну, бога и богини полей — Тянь-гуно и Ди-му, а также покровителей посевов, домашнего скота и птицы. Важную роль в крестьянском быту играли культы божеств-защитников от сельскохозяйственных вредителей. В Центральном и Восточном

Китае в качестве такого защитника чаще всего выступал «полководец Лю Мэн», отождествлявшийся с известным полководцем XII в.

Отдельного упоминания заслуживает обширное семейство богов болезней, возглавлявшееся Бинфу шэнцзюнем (Святым повелителем болезней). На Тайване в качестве защитника от болезней во многих местах почитается бог по имени Баошэн дади (Великий император, оберегающий жизнь). По всему Китаю были популярны божества, которые, согласно народным поверьям, оберегали от нечистой силы. Наибольшей известностью пользовались обожествленные маги древности Цзян-тай-гун, или Цзян-Министр, Чжан-тяньши, или Чжан-Небесный учитель, Чжункуй и др.

Многочисленная группа божеств-покровителей представлена патронами различных ремесел и наук. В старом Китае решительно все профессиональные группы, начиная с чиновников и кончая нищими, проститутками, даже ворами, имели своих патронов в потустороннем мире. Наиболее популярные божества-покровители могли приобретать универсальный характер. Так, покровитель ученых Вэньчан почитался всеми слоями китайского общества. Бог Гуань-ди, получивший официальное признание как покровитель военных, со временем стал осуществлять в народном пантеоне также функцию общего надзора за моральным порядком и подателя всяческих благ. Покровительница мореплавания Ма-цзу пользовалась всеобщим признанием среди населения юго-восточного побережья Китая.

Нельзя не отметить и такую специфически китайскую категорию богов-покровителей, как боги богатства (цай шэнь). Боги богатства, почитавшиеся главным образом торговыми слоями городского населения, наделялись различным обликом в разных районах страны. На Севере такого бога нередко представляли в облике мусульманского купца, в Юго-Западном и Центральном Китае — в виде чиновника с темным лицом, в районе нижнего течения Янцзы — в образе пяти молодцов и т. д. Во многих районах Северного и Западного Китая крестьяне поклонялись в качестве бога богатства лисе, которой китайцы издревле приписывали сверхъестественные свойства. Со временем фольклорная традиция наделила богов богатства большой свитой.

Разумеется, состав локальных культов был весьма неодинаков в различных местностях. В хэбэйском уезде Дин, например, наибольшей популярностью пользовались божества пяти мировых стихий (Удао шэнь). Им было посвящено 157 из 855 храмов, существовавших в уезде на 1930 г. В том же уезде было зарегистрировано 148 храмов Гуань-ди, 102 храма верховного женского божества — Праматери (Лаому), 93 храма Гуаньинь и близкой богини по имени Великая госпожа Южного моря<sup>1</sup>.

Среди локальных культов существовала своя иерархия, которая в конечном счете воспроизводила и регулировала иерархический порядок в обществе. Следует проводить различие между главными храмами (цзун мяо) той или иной территории и входящими в сферу их влияния второстепенными культами. Последние могут быть представлены покровителями отдельных кварталов или даже улиц в городах, культами ландшафтных богов, духов дорог, мостов, переправ — в сельской местности. В сельской местности главными локальными храмами обычно являются храмы, объединяющие несколько соседних деревень, хотя каждая деревня имела и своего собственного покровителя.

Обыкновенно главное локальное божество добивалось своего статуса после того, как оно оказывало жителям округа чудодейственную помощь в чрезвычайных обстоятельствах — например, при отражении внешней опасности, во время стихийного бедствия и т. п. Неудивительно, что их историческими прототипами обычно считались отважные полководцы, чиновники, проявившие незаурядную преданность своей династии, или даже — среди простонародья — «справедливые разбойники». К примеру, один из самых популярных на Тайване богов, покровитель переселенцев из уезда Аньци в Фуцзяни — Циншуй цзуши (Почтенный патриарх из Циншуй), отождествляется в официальной версии с неким чиновником, который боролся против монголов, а потом стал святым монахом. Известность Патриарха из Циншуя резко возросла в 1884 г., когда, как почитали местные жители, именно он помог им отразить нападение французских войск<sup>2</sup>. Покровитель этнической группы хакка из области Чаочжоу в Гуандуне Саньшань гован (Владыка страны трех гор) первоначально прославился тем, что обратил в бегство напавших на областной город разбойников<sup>3</sup>. Еще и в наши дни некоторые старожилы одного из городков на Тайване утверждают, что в 1945 г. они собственными глазами видели, как покровительница их округа богиня Ма-Цзу во время американских бомбежек веером разгоняла бомбы, не давая им упасть на дома<sup>4</sup>. Однако большинство главных локальных богов заслужили свой привилегированный статус благодаря тому, что во время засухи они откликнулись на моления о дожде.

Главные локальные храмы были средоточием религиозной жизни местного общества. Именно в них не только совершались основные общинные обряды, но и производились гадания и отправлялись всевозможные молебны по индивидуальным заказам. Что же касается богов низшего ранга, то им поклонялись лишь в дни их рождения, и в обычное время их кумирни, как правило, пустовали.

Конкретные исследования позволяют обнаружить несколько иерархических уровней внутри одного и того же культа. При-

мером может служить современный культ Циншуй цзуши на западном побережье Тайваня. Высший уровень этого культа относится к роли Циншуй цзуши как покровителя всех выходцев из уезда Аньци в провинции Фуцзянь. Второй уровень представлен территориями, на которых праздники в честь этого бога проводятся в разное время года. Третий уровень — ассоциации нескольких соседних деревень, которые устраивают праздник божества в один и тот же день; по этому случаю взятую из городского храма статую Циншуй цзуши проносят по улицам этих деревень. Те же междеревенские союзы устраивают праздник в честь другого покровителя уроженцев Аньци — божества по имени Вэнь-гун. Нижний уровень иерархии локальных культов соответствует культу божественных покровителей отдельных деревень — Туди-гунов<sup>5</sup>.

В самих деревнях нередко существовали объединения лиц, поклонявшихся одному и тому же божеству. Например, в современной деревне Баоань, находящейся в юго-западной части Тайваня, имеются восемь подобных культовых общин. Члены этих общин, организованных по родственному или соседскому признаку, регулярно собираются для поклонения своему божественному патрону.

В старом Китае система локальных культов рассматривалась как подчиненная официальной этико-религиозной системе, связанной с традицией имперской государственности. Господство официальной идеологии над локальными культами выражалось в праве государства жаловать богам почетные титулы, символически награждать или наказывать их, а также в существовании культов божественных патронов административных территорий, так называемых чэнхуанов (богов городских стен и рвов), являвшихся не чем иным, как божественными двойниками земных чиновников. Считалось, что чэнхуаны осуществляют надзор над моральным порядком во вверенном им округе. Им в особенности вменялось в обязанность вершить суд над грешниками, которых не постигло справедливое возмездие при жизни. Старые культы чэнхуанов были отменены гоминьдановским правительством в конце 20-х годов. Любопытно, однако, что с тех пор в некоторых городах Тайваня появились новые храмы чэнхуанов, символизирующие современный политический режим.

Расширение сферы влияния богов-покровителей символизируется весьма простым и наглядным способом: во вновь отстроенном храме помещается дубликат статуи божества, предварительно освященный в первоначальном месте культа. Помимо этого обряда «разделения тела» (фэнь шэнь) божества той же цели служит обряд «разделения благовоний» (фэнь сянь); часть пепла из курительницы в старом храме переносят в курительницу перед статуей бога в новом храме. В нашем столетии оба

этих обряда стали эффективной санкцией перестройки традиционной культуры на Тайване и среди китайцев-эмигрантов.

В настоящее время крупные храмы в городах Тайваня и Юго-Восточной Азии, где велик удельный вес китайского населения, перестали быть только локальными институтами. Пропагандируемые ими мораль и ритуалы обращены к отдельным индивидам и символизируют как бы национальные ценности китайцев.

Следует заметить, что локальные храмы в Китае, как правило, посвящались сразу многим богам, причем божества в них обычно расположены группами. Наиболее популярны композиции из трех персонажей. Таковы, например, троица основоположников «трех религий» — Конфуций, Лао-цзы и Будда, три легендарных основателя китайской цивилизации — Фуси, Шэньнун и Хуан-ди, триада «счастливых звезд», различные виды даосской триады. Существовало множество локальных вариаций божественной триады. Например, в уезде Цюй (провинция Сычуань) главным локальным божеством были так называемые «трое святых» (сань шэн) в облике женских божеств: подалельницы детей, хозяйки «небесных цветов» (т. е. душ умерших) и патропессы эпидемических болезней. В области Цзуньи в соседней провинции Гуйчжоу тоже широко почитались «трое святых», но в другом составе: «хозяин вод», «хозяин земли» и бог медицины — Яован. На Тайване в XX в. приобрело необычайную популярность новое трио божеств, в которое входят Гуань-ди, бог очага и легендарный даосский маг Люй Дунбинь. Все трое считаются ипостасями единого божества Эньчжу-гуна (Почтенного хозяина милостей). Нередки также композиции из пяти персонажей, как, например, упоминавшийся выше бог богатства в образе пяти молодцов, боги Усянь дади (Пятеро великих императоров) или Уфу цяньюсуй (Пятеро почтенных господ), культы которых популярны в Южном Китае. На Тайване встречаются и воплощения Эньчжу-гуна в пяти лицах. Известны в Китае и близнечные культы. Весьма распространены там пары божеств, олицетворяющих «гражданское» и «военное» начала в администрации. На Тайване в этом качестве часто выступают Конфуций и Гуань-ди.

Организация религиозной деятельности храмов в Китае традиционно включала в себя как бы два основных уровня. Обычно храмы находились под покровительством избранного круга лиц (иногда даже одного-двух семейств), принадлежавших к влиятельным верхам местного общества. Эти лица осуществляли надзор за состоянием храма, распоряжались храмовым имуществом, брали на себя устройство храмовых праздников, а нередко и значительную часть расходов, связанных с их проведением. Одновременно они обладали привилегиями и в сношениях с главным божеством данного храма. На Тайване в настоя-

щее время патроны храма обычно составляют «общество возжигания благовоний», совершая совместные поклонения богам и призывая их на медиумных сеансах. Члены кружка поочередно выполняют обязанности храмового администратора и распорядителя церемоний. Нередко при храмах создаются общины прихожан, вступление в которые требует денежного взноса; члены общин каждую неделю совершают в храме совместные моления.

Несомненно, покровительство храмам укрепляет престиж и авторитет верхов местного общества. Недаром на Тайване комитеты, контролирующие деятельность храмов, обычно включают в себя местных политиков. Однако патронаж храма имеет смысл, лишь если последний не утрачивает публичного характера. Важнейшей формой демонстрации коммунальной значимости культов были разного рода храмовые праздники, которые устраивались в дни рождения местных богов-покровителей и крупнейших календарных праздников. Как правило, они превращались в ярмарки и охватывали несколько соседних деревень. В деревнях средства на проведение праздников обычно собирали устроители вскладчину со всех жителей, имевших свое хозяйство.

Обязательной принадлежностью праздников были ритуалы, призванные очистить местность от дурных поветрий, и театральные представления, которые предназначались для увеселения чествуемого божества или душ умерших. Но, пожалуй, главным событием дня был парад статуи бога, которому в сопровождении свиты надлежало обозреть все владения деревень, устраивавших празднества. По этому случаю энтузиасты из местных жителей устраивали большую праздничную процессию. Представляет интерес подробное описание подобного шествия в местечке Цыбэй, провинция Чжэцзян, составленное очевидцем в 1936 г. Процессия открывалась парадом официальных реликвий, флагов, красочных фонарей. Следом двигались оркестры музыкантов и труппы детей-актеров, разыгрывавших на переносных помостах сцены из опер. Далее шли: прислужники чэнгуана, своего рода ангелы смерти в китайском фольклоре — Белое Непостоянство (Байучан) и Черное Непостоянство (Хэйучан) с лицами, вымазанными кровью; призраки висельников с высунутыми длинными языками, вздернутыми плечами и пепельно-серыми лицами; души курильщиков опиума с кальянами в руках; голодные духи с водруженными на головы свечами и палочками для еды; владыка ада со своей свитой; мужчины и женщины, наряженные преступниками; люди в масках слонов, львов и драконов; ходоки на ходулях и пр.<sup>6</sup>

Такого рода шествия, совершавшиеся под оглушительные разрывы хлопучек и петард, тоже были своеобразным обрядом очищения. Разумеется, храмовые праздники сопровождаются

раздачей их участникам различных амулетов и оберегов, а те, в свою очередь, делают жертвоприношения храму.

В старом Китае существовало деление культов на три категории: «государственные» (гуань сы), т. е. получившие официальное признание, «народные», или «местные» (минь сы, ту сы), официально не признанные, но разрешавшиеся властями, и так называемые «непристойные» (инь сы), которые власти считали необходимым искоренить. Формально к разряду «непристойных» мог быть отнесен любой местный культ помимо предписывавшихся государством поклонений божеству плодородия шэ и божественному администратору данной местности туди-шэню. С точки зрения образованных людей и представителей служилых верхов империи, подавляющее большинство локальных культов, включая и наиболее популярные среди них, действительно были «непристойными». Этот факт лишний раз свидетельствует о разрыве между официальной и простонародной культурами в старом Китае.

Проблема классификации местных культов тесно связана с амбивалентной природой божеств в религиозных представлениях китайцев. Можно заметить, что историческими прототипами богов в Китае обычно выступали военные герои, монахи или незамужние девицы, которые умерли насильственной смертью, не оставив наследников, и тем самым попали в разряд «неприкаянных душ», представлявших опасность для всех местных жителей. Именно это обстоятельство делало их фигурами, имевшими общественное значение. Обоожествление же их было не чем иным, как способом держать под контролем демонические силы. Начальная стадия коммуналного культа запечатлена, например, в распространенном на Тайване культе божеств, именуемых Юин-гун (буквально «Откликающийся господин»). Жители острова воздвигают в их честь небольшие кумирни на местах находок человеческих останков или захоронений убитых в драках молодых людей. Кумирни Юин-гунов часто украшаются надписями: «Если попросишь — непременно будет отклик». В народе бытует мнение, что у этих духов нет «чувства справедливости» и что они станут помогать любому, кто выкажет им уважение. Другой пример того же рода — специфически тайваньский культ безымянных богов по прозвищу Ванъе (Почтенные владыки), которых чаще всего считают богами эпидемий. Ванъе слывут злобными божествами, что не мешает им выступать в роли покровителей местностей и некоторых профессиональных групп среди низов общества — рабочих, лодочников, проституток и пр.

Нетрудно представить, что демоническое божество, доказавшее свои сверхъестественные способности, приобретало широкую известность, а со временем, возможно, и официальное признание. Тем не менее демоническое происхождение многих полу-



лярных богов различимо в их иконографии, а также в связанных с ними легендах и поверьях. В современном народном пантеоне Тайваня имеются персонажи, сочетающие в себе атрибуты бога и демона, — например, владыка «голодных духов» Даше-е. Та же двойственность заметна в народном культе своих нравных героев — опасных для общества, но и полезных в качестве его защитников.

На протяжении столетий в китайской литературе упоминается устойчивый набор признаков «непристойных» культов, который, как уже говорилось, указывает на отличие народной религиозности от официально признанных форм религиозной жизни. Наряду с отмеченной выше скрытой или явленной демонической природой локальных богов, что давало основание ученым авторам старого Китая часто называть их «печесивыми божествами» (яо шэнь), характерной чертой «непристойных» культов традиционно объявляются кровавые жертвоприношения. Обычай заклания жертвенных животных на алтаре божества и преподнесения ему свежей крови сохранился во многих районах Китая до XX в. Другим отличительным признаком народной религии является заметная роль, которую играли в ней разного рода медиумы и шаманы, распространенные главным образом в отсталых и глухих районах Юга. Ни буддийское, ни даосское духовенство так и не смогли вытеснить из быта старой китайской деревни этих прямых наследников архаической религии. Данные литературы позволяют утверждать, что шаманистские традиции были особенно сильны в наиболее удаленных от городов и городской цивилизации местностях. Отчасти их живучесть среди южных китайцев объясняется влиянием сопредельных народов.

В народной религии Китая можно различить несколько основных видов шаманистской практики. Одну из категорий шаманов составляли мужчины, которые в состоянии транса могли «переноситься» в мир духов. Таких в Юго-Западном и Центральном Китае называли дуань-гун или «пляшущий дуань-гун». Известно, что дуань-гуны ходили в шляпе и красном одеянии буддийского монаха, держа в правой руке священную табличку даоса, а в левой — нож с колокольчиками. Они могли совершать самые разные обряды, но главным их занятием было отведение напасти от больных. С этой целью шаман, призвав себе на помощь покровительствовавших ему богов, совершал обряды символического жертвоприношения ради заболевшего или изгнания нечисти<sup>7</sup>.

Вторая разновидность шаманистской практики — медиумные сеансы шаманок, умевших вещать голосом духов. Как правило, такими шаманками становились женщины, лишившиеся мужа и детей. В старом китайском обществе они выполняли важную миссию урегулирования отношений между живыми и ду-

шами умерших, не пользующихся должным вниманием живущих и потому особенно злобных. В Гуандуне шаманки могли предсказывать судьбы людей, отправляясь на небо осматривать символизировавшие эти судьбы «небесные цветы». Кроме того, их попочению вверялись души родственников, не охваченные семейными культами, а также дети, судьба которых внушала опасения родителям. Шаманки были также почти неизменными участницами празднеств в честь местных божеств<sup>8</sup>. Женщины-медиумы и знахарки по сей день распространены на Тайване, в Гонконге и среди китайцев Юго-Восточной Азии.

Третья категория медиумов — это так называемые цзи тун (мальчики-гадатели), или шэнь тун (божьи мальчики), которые внезапно становятся одержимыми божествами во время храмовых праздников и изрекают прорицания. Нередко цзи тун, демонстрируя свою святость, в состоянии транса наносят себе раны холодным оружием<sup>9</sup>. На Тайване и в китайских общинах Юго-Восточной Азии цзи тун по сей день играют заметную роль в религиозной жизни.

В Китае бытовали и другие, более простые и доступные виды медиумных культов. В XX в. в Китае широко распространился способ гадания, в соответствии с которым медиум чертит специальной палочкой знаки на песке или бумаге. На Тайване с этой целью часто пользуются маленьким стульчиком, на который нисходят божества. На Новый год женщины в старом Китае призывали богиню уборной Цзыгу и испрашивали ее о видах на будущий урожай и других событиях наступившего года. В любом случае опыт близости священного, экстатическое общение людей и богов были фундаментальными мотивами народной религиозности в Китае.

Большое значение в религиозной жизни китайцев имела гадательная практика, бытовавшая в самых разных формах. Предсказания, касавшиеся судьбы и крупных событий в личной жизни каждого члена коллектива, делались на основании данных об астрономическом времени его рождения (так называемые «восемь знаков»: год, месяц, день и час рождения). Однако применялись также астрологические, иероглифические, текстовые и жребийные формы гаданий. Широко применялась геомантия, реже физиогномика (она имела значение также в медицинской диагностике) и хиромантика. Одной из основных форм гаданий было вызывание духов, которые «писали» свои пророчества на песке с помощью письменного инструмента, который держали особым образом в руках двое из участников гадания. Другой распространенной формой гаданий было гадание по «священной» мантической книге «Ицзин» («Книге перемен»), где в 64 гексаграммах, составленных, в свою очередь, из пары триграмм каждая, были представлены разнообразные варианты предсказаний, касающихся янтуренней, семейной и

общественной жизни человека. Сам по себе способ гаданий по «Ицзину» связан с выбором тех или иных графических вариантов гексаграмм по жребию. «Книга перемен» служила по преимуществу для новогодних гаданий и гаданий по особому важному поводам, тогда как для «рядовых» гаданий служили либо парные жребии, часто выкидывавшиеся в храме перед статуей божества, либо карточки с предсказаниями, которые поставляли профессиональные предсказатели.

Глубокая ломка традиционного уклада в китайском обществе XX в. едва ли не в первую очередь затронула мир народных верований и локальных культов. С 20-х годов в Китае начались интенсивные кампании за ликвидацию бытовавших в народе суеверий. В 1928 г. гоминьдановское правительство обнародовало основные принципы своей религиозной политики, на основании которых подавляющее большинство локальных культов подлежали искоренению. Были запрещены культы богов природных явлений и стихий, богов богатства, эпидемий и других квазирелигиозных персонажей, а в широком смысле — всех «бесполезных» божеств, происхождение которых «не подтверждается исторически». В традиционном для Китая ключе разрешались лишь культы «родоначальников искусств и наук» и высоко нравственных мужей, явивших людям образцы добродетелей. Повсюду в Китае началось массовое разрушение храмов и кумирен. В некоторых районах была даже запрещена торговля курительными палочками, жертвенными деньгами и другими предметами культа.

В гоминьдановском Китае борьба против суеверий прошлого мало затронула сознание народных масс. Более того, основные мотивы народной религии обнаружили хорошую приспособляемость к новым историческим условиям и в трансформированном виде продолжают оказывать глубокое влияние на психологию и поведение китайцев за пределами КНР. Отдельные культы приобрели еще большее значение. Примером может служить культ Гуань-ди, который в качестве божества богатства и олицетворения традиционных ценностей китайской культуры питал националистические чувства китайцев Тайваня в период японского владычества и в настоящее время пользуется исключительной популярностью среди тайваньской буржуазии. О живучести традиционных культов на Тайване свидетельствуют данные о численности храмов некоторых популярных божеств за последние полвека <sup>10</sup>:

	1930 г.	1960 г.	1979 г.
Гуаньинь	329	441	557
Ма-цзу	335	383	509
Ванье	534	717	684
Туди-гун	669	327	392

Сразу после установления народной власти в КНР развернулась энергичная кампания по ликвидации всех видов суеверий и религиозных пережитков — от культов покровителей местности до шаманистской и гадательной практики. Суровому осуждению подвергались даже литературные произведения, основанные на фольклорных сюжетах и, по мнению критиков, пропагандировавшие эти суеверия. Приверженность старинным поверьям часто расценивалась как выступление классового врага.

В результате кампании по борьбе с суевериями была создана обстановка нетерпимости к открытым поклонениям локальным и даже домашним божествам-покровителям. Однако, как показывают многочисленные материалы, появившиеся за последние годы в китайской прессе, многие традиционные верования отнюдь не исчезли из сознания значительной части населения, особенно крестьянства. Из различных районов Китая приходят сообщения о том, что местные крестьяне продолжают верить в духов гор и вод, святых-заступников, демонов. Кое-где зафиксированы публичные моления о дожде, об избавлении от сельскохозяйственных вредителей и т. д. Особенно живучи традиции народного знахарства, исцеления с помощью различных магических обрядов.

В конечном счете победа над пережитками традиционной религии в Китае предполагает коренное переустройство производственного уклада и всего быта китайской деревни. Можно с уверенностью сказать, что до тех пор, пока эта главная задача руководства КНР не будет решена (а решение ее все еще является делом будущего), пережитки традиционной народной религиозности будут сохраняться в сознании крестьянских масс Китая.

### СИНКРЕТИЧЕСКИЕ СЕКТЫ

В системе религиозных представлений китайцев особое место принадлежит традиции синкретических сект. Сектантство в Китае имеет длительную историю и в своем формировании прошло несколько этапов. Решающий из них пришелся на XII—XIII вв., когда в стране возникла секта Байлянь цзяо (Учение Белого лотоса) и ряд других. Важнейшим истоком сектантской традиции были секуляризаторские тенденции внутри ортодоксального буддизма. На формирование сектантства в Китае оказали влияние также даосизм, манихейство и народные верования. В XVI—XVII вв. сложились основные направления сектантской традиции, характерные жанры сектантской канонической литературы и присущие ей пантеоны божеств. Наконец, в нашем столетии глубокие изменения в жизни Китая повлекли

за собой резкую трансформацию и доктринальных, и социальных аспектов сектантства.

В современной литературе секты часто называют «тайными обществами», или «тайными религиями», на том основании, что их члены обычно тщательно скрывали от посторонних внутренний уклад своей общины. Конкретные исследования показали, однако, что секретность не была органическим элементом идеологии сект и в большинстве случаев являлась лишь реакцией на преследования властей или враждебно настроенное общественное мнение. Кроме того, следует проводить различие между собственно религиозными сектами (цзяомэнь, даомэнь) и тайными обществами (хойдан). Хотя деятельность тайных обществ, как правило, включала в себя и религиозный аспект, эти организации преследовали прежде всего политические цели и оставались, по существу, индифферентными в идеологическом отношении. Тайные общества могли иметь свою мифологию и сложные обряды инициации, насыщенные космологической символикой, но их члены не стремились выработать собственную религиозную программу. Секты, напротив, претендовали прежде всего на обладание идеологической доктриной, в основе которой лежала идея религиозного спасения. Вожди сект придавали исключительное значение не ритуалу, а вере. Обряд вступления в секту обычно ограничивался пожертвованием вновь обращенным денежного взноса в казну секты и сожжением бумажки с его именем для того, чтобы оно было занесено в «небесный реестр» членов секты; вступающий также клялся в преданности своему духовному наставнику и единоверцам и давал обещание не разглашать священные эзотерические формулы, которым его учили при вступлении. Каждый член секты имел право в любой момент выйти из нее. Различие между сектами и тайными обществами становится особенно очевидным, если принять во внимание результаты их исторической эволюции: в XX в. секты стали претендовать на роль национальной и даже мировой религии, тайные общества же выродились в гангстерские организации.

Социальная и культурная роль сектантства определялась тем, что доктрина и практика сект представляли собой попытку создания альтернативного порядка в обществе. Как альтернатива существующего строя секты могли выступать против собственности и отвергать все различия между людьми — имущественные, социальные и даже половые. Важной частью идеологии сект было отрицание института семьи, которое могло выражаться в диаметрально противоположных формах полного безбрачия или свободы сексуальных отношений. Как попытка воссоздания порядка, секты копировали те же самые институты и ценности, которые лежали в основе отвергнутого ими общества. Уклад сект воспроизводил многие черты патриар-

хальной семьи. Их пантеон отличался врожденным синкретизмом, породившим распространенный среди сектантов обычай поклоняться сразу «всем богам». Другой характерной чертой сектантства являлось сведение религии к этике, «совершению добрых дел» (син хао), что в своей крайней форме находило выражение в отказе от всякого ритуализма, от всех знаков благочестия. Принципиальная двойственность социальной роли сектантства делала возможной переоценку традиционных культурных форм, не сопровождавшуюся отказом от них. Она обеспечивала преемственность культурного самосознания в условиях его обновления и перестройки.

Сектантские религии характеризовались рядом устойчивых черт, среди которых выделяются синкретизм, сопряженный с убежденностью в исключительных ценностях своей веры, культ верховного женского (или андрогинного) божества, учение о периодических мировых катастрофах и спасении, уготованном только для последователей данной секты. Однако общность идейного фундамента сектантской традиции отнюдь не дополнялась ее организационным единством. В старом Китае секты были крайне неустойчивыми, сугубо локальными по своим масштабам образованиями, неспособными преодолеть рамки рыхлой коалиции практически независимых и притом постоянно дробившихся общин. В сектантской традиции было даже принято давать различным отделениям секты самостоятельные наименования — обычай, имевший определенное мифологическое обоснование в рамках псевдосемейной идеологии сект, но вместе с тем чрезвычайно практичный в условиях непрекращавшихся правительственных гонений. Наконец, тенденция сектантских движений к раздроблению была обусловлена их фундаментальной идеологической и общественной посылкой — отрицанием существующей власти. На Тайване еще и в наши дни синкретические секты расколоты на множество немногочисленных общин, руководители которых, как правило, не подчиняются номинальным вождям секты<sup>11</sup>. Чрезвычайно легко менялись и акценты в рамках традиционного набора идей и форм обрядности сектантства. Как следствие, в истории Китая за последние два столетия упоминаются более сотни эфемерных сект, внезапно возникших и столь же внезапно исчезнувших.

Разумеется, далеко не все секты обладали всей совокупностью признаков сектантской религии как определенного социального и культурного феномена. Часто они почти сливались с религиозными объединениями, не имевшими собственного культа и выделявшимися лишь некоторыми чертами обрядности. Например, на Тайване и среди китайцев Юго-Восточной Азии при храмах нередко существуют общины верующих, которые проводят в храме медиумные сеансы и получают от его божества предсказания. Не составляя в полном смысле слова

секты и выступая, как правило, ревнителями официальной морали, члены подобных групп тем не менее явственно выделяются из массы рядовых прихожан храма. Многие существенные черты сектантской религии встречаются и за пределами сект. Апокалипсические настроения, чувство греховности и потребность покаяния, вера в чудеса и магию составляли своего рода питательную почву сектантства, благоприятствовавшую появлению организационно оформленных сект.

О характере сектантства в деревенском обществе старого Китая можно судить на основании данных социологического исследования, проводившегося в 1928 г. в уезде Дин провинции Хэбэй. В ходе обследования в 62 деревнях уезда было выявлено 11 различных религиозных общин. Крупнейшая из них — Буддийское общество Пуцзи, названа именем основавшего ее буддийского монаха Пуцзи и насчитывавшая 850 человек, объединяла в своих рядах приверженцев буддизма. Ниже приводятся краткие сведения об остальных организациях.

Секта принесения зерна (Бэйляндао) численностью в 570 человек получила свое название от обычая ее членов 1-го и 15-го числа каждого месяца устраивать вскладчину вегетарианские пиры. Во время своих собраний члены секты занимались медитацией и хором декламировали священные формулы, что, как они верили, должно было принести им дар ясновидения.

Секта мудрецов и достойных (Шэнсяньдао) была основана в уезде Дин в 1898 г. и насчитывала 243 человека. Члены секты собирались один раз в три месяца и слушали проповедь. Им запрещалось употреблять в пищу мясо собак, голубей и гусей.

Секта девяти заслуг (Цзюгундао) численностью 109 человек возникла в 1852 г. в Шаньдуне и, спустя несколько лет проникла в Хэбэй. Члены секты не употребляли в пищу мясо и овощи с резким запахом, слыли ясновидцами и совершали заупокойные молебны по умершим жителям своих деревень. Собрания сектантов проходили нерегулярно, обычно в связи с болезнью одного из членов общины.

Секта Учителей (Лаошидао) возникла еще в XVII в. и насчитывала 106 человек. Свое название она получила от принятого среди сектантов обычая именовать друг друга учителями. Члены секты тоже не ели овощей с резким запахом и считались прорицателями и ясновидцами. В каждой деревне среди сектантов имелся «хранитель традиции учителей», в доме которого они и собирались.

Секта истины (Лимэнь) насчитывала 90 человек. Члены секты, разделившейся на несколько отделений, поклонялись бодисатвам, а также змее, мыши и волку, воздерживались от алкоголя и табака, практиковали медитацию, раз в год устраивали общее собрание, на котором принимали новых членов.

Секта благовоний (Сянмэньдао) состояла из 28 человек. Ее члены 1-го и 15-го числа каждого месяца после полуночи жгли благовония и отбивали 800 поклонов. Они занимались знахарством, но не открывали секретов своего искусства непосвященным.

Секта приобретения заслуг сидячей медитацией (Цзогундао) численностью 9 человек, существовала в уезде с середины XVII в. Члены секты трижды в сутки — на рассвете, в полдень и в полночь — практиковали сидячую медитацию, занимались знахарством и поклонялись «Великому небожителю». Три раза в год они устраивали в доме вождя совместные пиршества на собранные вскладчину средства. В уезде имелись еще две религиозные общины численностью всего лишь в несколько человек — Секта успокоения сознания (Цзинсиньдао) и Секта золотого благовония (Цзиньсяндао), являвшиеся фактически ответвлениями сект Цзогундао и Сянмэньдао.

Общество добрых дел (Хаошихой), точная численность которого осталась невыясненной, занималось организацией праздничных представлений и процессий во время празднования Нового года. Члены общества тайно собирались 19-го числа первого месяца и совершали поклонения всем божествам<sup>12</sup>.

Знакомство с сектами уезда Дин дает некоторое представление о массе весьма аморфных сектантских объединений, которые были повсеместно распространенной чертой социального уклада старой китайской деревни. При известных условиях эти своеобразные протосекты могли обрести более внятное идеологическое или политическое звучание и стать основой для крупного общественного движения. Однако подобные случаи были относительно редки. В остальное же время секты в старом Китае оставались инертными и сугубо локальными общинами. Показателен пример секты Хуантяньдао (Желтого неба), случайно обнаруженной китайскими учеными в 40-х годах XX в. в северных уездах провинции Хэбэй. Эта секта возникла, по-видимому, еще в XVI в., но на протяжении трех последующих столетий не оставила никакого следа в истории. Оживление деятельности полузабытой секты было связано с именем некоего монаха Чжи-мина, который в 70-х годах XIX в. во время засухи обнаружил в тех краях целебный источник и воздвиг на его месте храм в честь верховного божества секты Хуантяньдао — будды Пу-мина<sup>13</sup>.

Как можно было видеть на примере сект уезда Дин, врожденный синкретизм китайского сектантства, обуславливавший расплывчатый и тривиальный характер его конфессионального кредо, делал главным отличительным признаком секты определенный ритуал. Речь идет, по существу, об абсолютизации той или иной традиционной черты обрядности, о превращении ее в интегрирующую силу общественной жизни. Свойственная



большинству сектантских движений этизация религии выражалась в пропаганде многими из них аскетического образа жизни, в частности нередко полного вегетарианства. Последнее играло настолько важную роль в учениях многих сект, что в просторечии их так и называли вегетарианскими (чжай цзяо), а моленные дома сектантов обычно именовали «вегетарианские залы» (чжай тан). Сведение религии к морали в идеологии сект отобразилось и в другом собирательном их названии — «общества совершения добрых дел» (шихао хой).

Показательным примером может служить деятельность секты Цзайли цзяо (Учение о пребывании в истине), или просто Лицзяо (Учение истины). По преданию, секта была основана в конце XVII в. ученым Ян Тинсянем, оборовшимся против маньчжурских завоевателей, а впоследствии ставшим даосским adeptом. Спустя столетие она была реорганизована и ко второй половине XIX в. распространилась по всему Северному и Восточному Китаю. Среди ее приверженцев были сильные антиманьчжурские и антииностранные настроения, и в 1891 г. члены секты стали организаторами крупного восстания на севере страны. Однако в остальное время их деятельность носила вполне мирный характер.

Вожди Цзайли цзяо требовали от своих adeptов строгого воздержания от мясной пищи, алкоголя, табака и особенно опиума. Верховное положение в пантеоне секты отводилось традиционному божеству синкретических религий сект — Нерожденной праматери (Ушэн лаому) и буддийской богине Гуаньинь — популярному в Китае символу беспредельного милосердия. Эзотерическая сторона учения секты была представлена несколькими мантрами (в частности, священной формулой из пяти иероглифов, которая являла собой всего лишь сочетание слов Бодисатва Гуаньинь). Произносить эти формулы разрешалось лишь в случае крайней необходимости. Известно, что в провинции Цзянси сторонники Лицзяо молились, обратившись лицом к юго-востоку, что в народе связывали с надеждой на помощь героя антицинского сопротивления XVII в. Чжэн Чэнгуна, долгое время владевшего Тайванем.

Секта была разбита на множество самостоятельных общин, имевших своих наставников и лиц, занимавшихся вербовкой новых членов. Члены общин регулярно собирались на совместные пиршества, после которых наставник общины, демонстрируя свою святость, медитировал в течение нескольких суток, не отправляя естественных надобностей. Важное место в деятельности проповедников секты занимало знахарство или, как говорили в Китае, «врачевание духом». Приводившиеся выше данные о деятельности Лицзяо в уезде Дин обнаруживают значительное влияние местных народных верований. Существенные локальные различия, наблюдаемые в доктрине и обряд-

ности Лицзяо, были характерной чертой китайского сектантства и всей религиозной жизни китайцев.

Цзяйли цзяо хорошо приспособилась к новым условиям и к началу 40-х годов имела 120 отделений и около 50 моленных домов в одном Тяньцзине. После 1949 г. она продолжает существовать на Тайване, где к настоящему времени насчитывает, по официальным сведениям, около 1,5 тыс. адептов<sup>14</sup>.

Среди специфических черт сектантской обрядности можно назвать медиумные сеансы и получение от богов письменных посланий. Так, в храмах секты Общество конфуцианского алтаря (Жутаньхой), популярной в 30—40-е годы, имелись специальные затемненные комнаты, где держали письменные принадлежности и бумагу, на которой время от времени чудесным образом появлялись письма, оставленные, как верили сектанты, богами<sup>15</sup>. Члены современной тайваньской секты Цюдаохой (Общество стяжания правды) считают главным элементом ритуала своей секты необычный способ поклонения богам. Вместо того чтобы сложить руки у груди, как полагается по традиции, они поднимают их высоко над головой, становятся на колени и простираются ниц до 180 раз<sup>16</sup>. В практике другой современной секты, Цэхуэйтан (Зал сострадания), важное место отводится экстатическим «пляскам» как признаку одержимости духом.

Разумеется, кредо сектантства не сводилось к тем или иным чертам обрядности. Каждая секта обещала своим приверженцам спасение и вечное блаженство, даже если этот идеал был далек от интересов рядовых ее членов, искавших прежде всего защиты и покровительства богов. В сектантской традиции существовала устойчивая система религиозной символики, в основе своей разделявшаяся всеми сектами. Сектантские религии имели свое представление о верховном начале мира, отождествлявшемся с «пустотой», «беспредельным», «прежним небом» и персонифицировавшемся обычно в образе Нерожденной праматери (Ушэн лаому). Последняя, согласно популярной версии сектантской мифологии, повелела первочеловеку Паньгу сотворить мир и тем самым установила всеобщий Путь (дао) мироздания. Важное место в сектантских доктринах занимает учение о трех мировых эрах — прошлой, настоящей и будущей, каждой из которых соответствует определенный будда и культурный герой китайской традиции: прошлому — Будда Горящего светильника (Дипамкара), настоящему — исторический будда Шакьямуни, будущему — будда Майтрейя; в каждом цикле различаются также три фазы проповеди Пути. В некоторых сектантских традициях три мировых цикла именовались на даосский лад эрами «Прежнего неба», «Среднего неба» и «Позднего неба». Как правило, секты проповедовали скорое или уже состоявшееся наступление эры будущего. Статус чело-

вещества в мироздании определялся мифом о 96 (или 96 млн.) «изначальных сыновьях» Нерожденной праматери, посланных ею на землю для устройства цивилизации. На земле эти «изначальные сыновья» впали в грех, но благодаря беспредельному состраданию и любви Праматери мира к ее детям со временем все они будут спасены и вернутся в рай, который в одних сектантских традициях именуется «облачным городом», в других — «родной деревней»<sup>17</sup>.

О традиционных формах организации сект в Китае можно судить на примере секты Лунхуахой (Общество драконьего цветка), подробно описанной в конце прошлого века голландским миссионером Й. де Гроотом. По сообщению де Гроота, члены секты поклонялись триаде божеств, известных под именами Беспредельное (обычно отождествлявшееся с Нерожденной праматерью и занимавшее главенствующее положение), Великий предел и Царственный предел. В пантеон секты входили многие буддийские и традиционные китайские божества, а также обожествленные деятели собственно сектантской традиции. Специальных ритуальных зданий у секты не было, и все ее молитвенные собрания проходили в домах сектантов. Места собраний по распространенному обычаю именовали «вегетарианскими залами». В секте существовала иерархия рангов, включавшая девять ступеней. Глава секты, носивший звание «Пустота пустот» (кун-кун), жил особняком и прошел полный обряд буддийского посвящения. (Известно, что патриархи многих сект вели жизнь буддийских или даосских монахов, обитавших при храмах.) Следующую ступень занимали руководители общин, именовавшиеся «Великая пустота» (тай кун). Далее шли ранги «Пустых и чистых» (кун сюй), ведавших миссионерской деятельностью секты, «секретарей» (шу цзи), «больших поручителей» (да инь) и «малых поручителей» (сяо инь). Рядовые члены секты имели ранги «трех колесниц» (сань чэн), «большой колесницы» (да чэн) и «малой колесницы» (сяо чэн). Несмотря на наличие столь дробной иерархии, все сектанты называли друг друга «друзьями» и «братьями»<sup>18</sup>. Общество Лунхуахой подверглось запрету в КНР, но до сих пор широко распространено на Тайване и в Юго-Восточной Азии.

Среди китайского населения за пределами КНР до сего времени распространены еще две разновидности «вегетарианских сект». «Учение Прежнего неба» и «Учение Золотого стяга» (цзиньчуан цзяо). Й. Й. де Гроот, наблюдавший деятельность секты «Прежнего неба» на юго-восточном побережье Китая, отмечал, что ее адепты поклонялись той же божественной триаде, что и члены Лунхуахой, но отвергали изображения богов. Обрядовая жизнь сектантов сводилась к соблюдению постов, молитвенным собраниям (причем женщины и мужчины соби-

рались отдельно), поклонению божествам в установленные дни и совершению всякого рода добрых дел, например благотворительности или отпусканию на волю живых существ<sup>19</sup>.

К традиции Сяньтяньдао принадлежат несколько существующих в настоящее время на Тайване и в Юго-Восточной Азии сект, в частности секты Гуйгэньмэнь (Возвращение к корню), Туншаньшэ (Общество единения в добре), Пуду мэнь (Секта спасения). Все они ведут свое происхождение от последнего канонического патриарха чань-буддизма Хуэй-нэна (VII в.), а непосредственным основателем традиции Сяньтяньдао считают некоего Лю Вэйцюна, который руководил одним из восстаний в XVI в. и был казнен властями.

Внутри сект существует иерархия из десяти ступеней. Во главе сект стоят патриархи, считающиеся инкарнацией Пустоты-Праматери. Обычно они живут в отдаленных храмах, которые служат для сектантов местами поста и совершения особо важных обрядов посвящения. (Впрочем, некоторые группы сект, в частности Секты спасения, не имеют патриархов.) Непосредственное окружение патриархов составляют «Пять гунов» (у гун), которые, по верованиям сектантов, тоже могли быть инкарнациями будд и богов. Следующая ступень представлена обладателями ранга «Десяти земель» (ши ди), приравненных к земным бессмертным. Рядовые члены сект зовутся «Защитниками пути» (ху дао). Каждая секта делится на пять отделений, соответствующих четырем сторонам света и центру мира, а также пяти мировым стихиям. Отношения между членами сектантских общин носят псевдородственный характер, и вступивший в секту получает от своего наставника и новое имя<sup>20</sup>.

Другая влиятельная традиция среди синкретических сект Китая была представлена Учением девяти дворцов (Цзюгундао). Предание называет основоположником Цзюгундао некоего мятежника Ли Тинъюя и восемь его учеников, казненных в конце XVII в. Ученики Ли Тинъюя якобы основали восемь общин, носивших названия восьми триграмм — основополагающих графических символов древнекитайского канона («Книга перемен»). Современная история Цзюгундао началась на рубеже XIX—XX вв., когда буддийский монах Пуцзи основал в провинции Шаньси восемнадцать общин, имевших название «Небо», а также пять Больших собраний. После смерти Пуцзи в 1912 г. отдельные общины его приверженцев получили полную самостоятельность. Среди них возникло и новое направление, так называемое Истинное учение с горы Хуаншань (Чжэнцзяо Хуаншань пай). Секты Цзюгундао отличались довольно сложной структурой. Во главе восемнадцати «небесных» общин стояли «небесные управляющие» (тянь ду), имевшие под своим началом руководителей отделений общины. Главы общин Истинного учения с горы Хуаншань назывались «предводители

триграммы», которым подчинялись «надзиратели» (дуча) восемнадцати округов. Рядовые члены секты разделялись на пять рангов.

Главными объектами поклонения в традиции Цзюгундао были Нерожденная праматерь, будда Майтрейя и монах Пуцзи. Подобно прочим синкретическим сектам, вожди Цзюгундао проповедовали единство всех религий и скорое наступление конца света. Апокалипсические настроения не помешали им установить в 20-е годы тесные связи с реакционными милитаристскими режимами, а в годы антияпонской войны — с японскими оккупационными властями. Тогда же стали появляться светские организации секты, предназначенные для пропаганды доктрины Цзюгундао среди широких слоев общества. Так, в 1941 г. был основан Союз истинных преемников Пуцзи. В 1946 г. возник Объединенный союз всеобщей добродетели. Тем не менее в организационном отношении приверженцы Цзюгундао всегда были разделены на ряд самостоятельных, нередко открыто враждовавших между собой групп.

С середины XIX в. в провинции Шаньдун активно действовала секта Учение мудрецов и достойных (Шэнсяньдао), известная также под названиями Учение о возвращении на родину (Хуаньсяндао), Секта одной благовонной палочки (Ичжусяндао) и др. По некоторым сведениям, Шэнсяньдао изначально восходила к традиции Цзюгундао. Руководители секты неизменно носили фамилии Ян или Кун. Помимо главы общины, которого называли «хозяин семьи», руководство секты включало в себя проповедника, лицо, ведавшее учет членов, медиума и телохранителей. Обряд приема новых членов совершался в секте ночью у алтаря, на котором стояла чашка чистой воды, и медиум-ясновидец общины смачивал этой водой глаза вновь обращенному, после чего тот давал клятву чтить богов секты, повиноваться ее вождю и держать в тайне секретные формулы Шэнсяньдао.

К сектам Сяньтяньдао и Цзюгундао типологически была близка Секта большой колесницы (Дачэнмэнь), представлявшая одну из самых древних синкретических религий Китая, которая вела свое происхождение от проповедника XVI в. Ло Цина. В Южном Китае в первой половине XX в. последователи Дачэнмэнь были известны как члены Секты одного слова (Ицзымэнь). Они поклонялись Беспредельному святому учителю, Конфуцию, бодисатве Гуаньинь и Патриарху Ло (Ло Цину). Молебны сектантов обычно включали в себя чтение проповедей, сеансы медитации и декламации сочинений Ло Цина.

Резкие перемены в жизни китайского общества в XX в. открыли новую главу в истории синкретических религий и религиозного сектанства в Китае. Крах традиционной идеологии, политическая и экономическая нестабильность, иностранное влия-

ние, быстрый процесс модернизации благоприятствовали распространению секуляризированных форм религии, дающих жизнь сектантским движениям. В новых условиях секты теряют присущий им прежде локальный характер, многие из них превращаются в массовые, сплоченные организации, энергично вербующие новых членов во всех слоях общества и уголках страны. В сущности, сектантство становится одним из откликов на потребность выработки нового национального самосознания Китая. Недаром большинство из членов сект были представителями буржуазии, желавшими сохранить или укрепить «национальный дух» китайцев. В настоящее время секты утверждают в роли хранителей традиционных культурных ценностей Китая, приобретают консервативную и даже откровенно реакционную направленность. В тоже время в силу их врожденного синкретизма секты охотно апеллируют к западным религиям, выступая тем самым одним из факторов обновления китайской культуры. Дальнейшая секуляризация религиозных ценностей в сектантстве выразилась в заметной активизации его социальных функций, в частности благотворительности, которая в деятельности некоторых сект приобрела почти самодовлеющее значение.

Надо, однако, заметить, что в китайской истории формирование сектантства сопровождалось последовательным усилением репрессий против него. Эта старая коллизия китайской культуры в небывало широком масштабе оказалась воспроизведенной и в нашем столетии. Успехи сект нового типа в Китае соответственно обострили их отношения с властями. Большинство сектантских движений были объявлены вне закона уже в гоминьдановском Китае. После создания КНР все секты подверглись полному запрету и стали главным объектом борьбы с религиозными пережитками в стране. В таких условиях запрещенные секты приобретают несвойственный старым сектантским общинам характер конспиративных организаций. Легальные же секты (за пределами КНР), напротив, эволюционируют в сторону общедоступных и консервативно окрашенных благотворительных обществ. Таким образом, исторические условия XX в. способствовали не только усложнению социальной и религиозной природы сектантства, но и размежеванию между отдельными сектами.

Первое десятилетие после свержения цинской монархии ознаменовалось бурной вспышкой активности разного рода сект. Именно в это время сформировались практически все новые синкретические религии Китая. Характерным примером могут служить секты, возникшие в Шаньдуне на рубеже 20-х годов нашего столетия. Одной из самых известных среди них была секта, носившая название Дао юань (Храм дао). Она была основана группой шэньши, которые получили наставления от вер-

ховного божества новой религии — Святейшего прародителя Прежнего неба (Чжишэн сяньтянь лаоцзу), каковым считался обожествленный Лао-цзы. Вожди секты проповедовали единство не только традиционных «трех религий» Китая, но и последних с христианством и исламом, причем в христианстве они выделяли прежде всего Богородицу, представляющую параллелью традиционного для синкретических религий Китая образа Святой матери. Руководители Дао юань энергично проповедовали свое учение в Японии, где в 30-х годах они имели многочисленную общину приверженцев, и даже открыли свои представительства в европейских столицах. Целью их проповеди было провозглашено спасение всего человечества.

В религиозной практике секты по традиции различались два направления: «внутреннее», сводившееся главным образом к сидячей медитации, и «внешнее», т. е. соблюдение моральных заповедей. Членам секты вменялось в обязанность ежедневно размышлять о своем поведении, каждую неделю посещать храм своей общины и дважды в месяц — согласно принятому в Китае обычаю, 1-го и 15-го числа — молить богов о своем спасении. Доктрина Дао юань придавала исключительное значение разного рода благотворительной деятельности: строительству школ и больниц, помощи голодающим и безработным и т. п. Центральные органы Дао юань состояли из шести отделов («храмов»), ведавших различными аспектами жизни секты: организационными вопросами, медитационными сеансами, жертвоприношениями богам, хозяйственными вопросами, благотворительной и миссионерской деятельностью. В конце 20-х годов Дао юань была запрещена гоминьдановским правительством. Тем не менее спустя десять лет она, по утверждению ее лидеров, имела более 200 отделений и свыше 3 млн. приверженцев<sup>21</sup>.

Все основные догматы Дао юань, включая культ Старого предка, разделяла другая светская религиозная организация, известная под названием Шицзе хунваньцзы хуэй (Общество красной свастики). Она была учреждена в Пекине в 1922 г. и спустя двадцать лет имела около 600 отделений по всему Китаю. В настоящее время Общество красной свастики легально существует на Тайване.

Сходный характер имели другие секты, возникшие в первые годы после падения монархии в среде буржуазии и получивших традиционное образование ученых людей. Все они проповедовали единство пяти религий и спасение человечества на основе «восточной морали». Все они были также тесно связаны с милитаристскими режимами на севере Китая в 20-х годах. Впоследствии большинство из них были запрещены гоминьданом.

Одной из самых влиятельных новых сект было Общество единения в добре (Туншаньшэ), учрежденное в 1917 г. в Пеки-

не. С 1920 г. штаб-квартира секты находилась в Ханькоу. Организационная структура секты следовала административному делению Китая на провинции и уезды, члены секты делились на шестнадцать рангов, а ее глава считался инкарнацией Беспредельного. Руководители секты имели под своим началом собственные вооруженные формирования. Что касается доктрины Туншаньшэ, то она воспроизводила общие места сектантской эсхатологии: проповедники секты предрекали скорое наступление конца света, когда «налетит нечестивый вихрь, и все сущее обратится в ничто». В практике секты большое значение придавалось традиционному для китайской религии подсчету проступков и заслуг, а также лечению заговоренной водой. По верованиям адептов Туншаньшэ, их умершие единоверцы приобщались к сонму будд. Отделения Туншаньшэ существуют в настоящее время среди китайцев Юго-Восточной Азии<sup>22</sup>.

В 1912 г. в провинции Сычуань местный милитарист Ван Шичжэнь основал секту Общество постижения добродетели (Даодэ сюэшэ), которая известна также под названиями Общество добродетели (Даодэхой), Буддийский зал добродетели (Дэхуа фотан) и др. В скором времени отделения секты появились во многих крупных городах Китая. Во время анти-японской войны они открыто действовали на территории, захваченной японцами. Вероучение Даодэ сюэшэ также провозглашало единство всех мировых религий, но обещало спасение только приверженцам секты. Как и в других новых синкретических сектах, в Даодэ сюэшэ существовали женские общины, причем вступавшие в них женщины давали обет безбрачия<sup>23</sup>.

В 1919 г. в Пекине появилась секта Общество осознания добра (Ушань шэ), которая в 1924 г., перед наступлением нового шестидесятилетнего цикла по традиционному китайскому календарю, получила новое название — Новая религия, спасающая мир (Цзюши синьцзяо). Эта секта, разделявшая идеологические установки других новых сект и имевшая сходную с ними организационную структуру, проявляла наибольшую активность в Пекине и Тяньцзине<sup>24</sup>.

Об особенностях возникших в то время синкретических религий можно судить на примере основателя одной из сект, некоего Тан Хуанчжаня. Бывший цинский чиновник, одно время исповедовавший христианство, но затем отлученный от церкви за еретические взгляды, Тан Хуанчжань основал в своем родном городе Чэнду (провинция Сычуань) секту, носившую название Всемирный союз шести святых (Шицзе люшэн хой). Тан Хуанчжань ратовал за объединение трех традиционных китайских (даосизм, буддизм, конфуцианство) и трех западных мировых религий (христианство, ислам, иудаизм), а себя объявил последним и величайшим пророком. Проповедь Тан Хуанчжаня имела успех среди местного чиновничества. В своей секте



Тан Хуанчжань ввел иерархию из 13 ступеней, а в обрядности главное значение придавал заимствованному из христианства ежегодному сорокадневному посту. Он разослал в другие провинции своих учеников с вестью о том, что конец мира наступит 25 сентября 1923 г. и выживут лишь те, кто к этой дате заготовят впрок достаточное количество еды. Когда пророчество не сбылось, власти казнили Тан Хуанчжаня, но его последователи объявили, что их учитель вознесся на небо, и учредили новую религию — Муцзяо (учение матери), напоминавшую культы женского божества в традиционных синкретических религиях Китая<sup>25</sup>.

Наиболее популярным и в то же время одиозным сектантским движением XX в. является секта Игуаньдао (Путь всепроницающего единства). В отличие от некоторых сект, основанных представителями элиты, Игуаньдао сохранила тесную связь с традиционными формами религиозного сектантства, что способствовало успеху ее проповеди среди низов. Доктрина секты восходит к учению Белого лотоса, а истоки ее находятся на севере Китая конца XIX в., где действовало общество Ихэтуань и другие тайные союзы. Как массовая религиозная организация Игуаньдао заявила о себе в конце 20-х годов XX в., когда ее вожди выступили с пророчествами о скором конце света. Это случилось после того, как во главе секты встал Чжан Тяньжань (Чжан Гуанби), уроженец Шаньдуна, руководивший сектой до своей смерти в 1947 г.

Доктрина Игуаньдао унаследовала основные элементы традиционных синкретических религий Китая: культ Нерожденной праматери, которая распорядилась сотворить мир и ввела в него праведный путь; концепция трех эпох и последовательной смены управляющих миром будд; миф об «изначальных сыновьях» Нерожденной праматери, которые оказались ввергнутыми в океан страдания, но с помощью бесчисленных «лодок закона» будут переправлены на небеса, в «родную деревню», где обретут вечное блаженство. Авторитет секты подкреплялся ее мифической родословной, согласно которой истина Игуаньдао вела свое начало от первочеловека Паньгу, была передана всем древним мудрецам Китая вплоть до конфуцианского философа Мэн-цзы (IV в. до н. э.), затем попала в Индию, где слилась с буддийской традицией, и вернулась в Китай с основоположником чань-буддизма Бодхидхармой. Сам Чжан Тяньжань считался посланцем Нерожденной праматери и инкарнацией Будды. В секте он носил звание «Почтенный спаситель, живой Будда». Доктрина Игуаньдао придавала большое значение сыновней почитательности и другим нормам конфуцианской морали. Кроме того, в практике секты широко применялась и такая традиционная черта сектантской обрядности, как медитативные сеансы и получение письменных откровений от бо-

жеств. В таких сеансах обычно участвовали три лица: медиум, писавший на песке или золе пророческие знаки, толкователь этих знаков и писарь, записывавший толкования.

Внутри секты существовало глубокое различие между руководителями, посвященными в ее тайнства, и рядовыми членами, которым достаточно было знать несколько священных формул, участвовать в сходках своей общины и вносить в ее казну денежные взносы. В руководящей верхушке общин имелись должности таньчжу (хранителя алтаря), саньцай таньчжу (хранителей трех сил — Неба, Земли и Человека), проводивших медиумные сеансы, дьянчуаньши (проповедников), даочжана (старшие секты), цяньжэней (старых членов). Большим влиянием в секте пользовалась жена патриарха, которая имела звание матери-наставницы и считалась инкарнацией бодисатвы<sup>26</sup>.

В 30—40-е годы Игуаньдао имела полную свободу проповеди и активно занималась вербовкой новых членов. Данные о количестве ее адептов отсутствуют, но можно не сомневаться в том, что оно было весьма внушительным. В 1951 г. во время кампании по ликвидации Игуаньдао в одном Пекине от членства в секте отреклись более 100 тыс. человек. В провинции Шаньси число ее членов составляло не менее 810 тыс. человек. Вступали в секту по разным мотивам. Опрос, проведенный в 1951 г. в одном из районов Чэнду, показал, что из 1108 рядовых членов Игуаньдао лишь 216 преследовали собственно религиозные цели — обрести небесное блаженство или приобщиться к лику святых; 340 вступили в секту в надежде найти защиту от житейских невзгод, 325 — в надежде на выздоровление, 61 — с целью избавиться от бесплодия, 165 — с мыслью разбогатеть<sup>27</sup>.

В годы антияпонской войны некоторые вожди Игуаньдао сотрудничали с японскими оккупационными властями, что послужило одной из причин запрещения секты гоминьдановским правительством в 1948 г. Сразу же после провозглашения КНР по всему Китаю развернулась интенсивная кампания по ликвидации Игуаньдао. Последние сообщения о ее деятельности относятся к середине 50-х годов. Из них явствует, что часть сектантов ушла в глухое подполье, полностью отказавшись в целях конспирации от своей традиционной обрядности. Известно, например, что в провинции Шэньси приверженцы Игуаньдао (с начала 50-х годов она была известна там под названием Чжундао) создавали многочисленные подземные убежища, иногда соединенные целой сетью подземных ходов. Только в 1955 г. в этой провинции было обнаружено более ста тайников секты и арестовано 434 ее проповедника.

В настоящее время Игуаньдао нелегально существует на Тайване, где она известна под названием Тяньдао (Небесный

путь), а в просторечии зовется сектой утиных яиц, поскольку вегетарианская диета членов секты не распространяется на яйца. Организационно Тяньдао представляет собой группу самостоятельных и даже соперничающих между собой общин. Численность ее приверженцев на 1980 г. оценивалась от 100 тыс. до 200 тыс. человек <sup>28</sup>.

Наряду с Игуаньдао в Северном Китае действовали и другие секты, принадлежавшие к традиции Сяньтяньдао. Такова, в частности, секта Гуйдао (Путь возвращения к единству). История Гуйдао прослеживается до рубежа XVIII—XIX вв. Ее патриархом в 30—40-х годах XX в. был некто Чжан Шулинь. Верования и обрядность Гуйдао в основном совпадали с доктриной и практикой Игуаньдао, но устав Гуйдао требовал в целом большего аскетизма. Так, правила секты разрешали ее членам иметь дома лишь простейшую утварь и спальные принадлежности <sup>29</sup>.

Еще одной популярной синкретической сектой на севере Китая была секта, именовавшаяся Исинь тяньдао лунхуа шэнцзяо-хой (Общество спасительного святого учения небесного пути единого сердца). Эта секта с центром в уезде Чаншань провинции Шаньдун была основана в 20-х годах нынешнего столетия местным уроженцем Ма Шивэем. По некоторым сведениям, в 1928 г. Ма Шивэй объявил о наступлении новой космической эры и принял титул императора. Ма Шивэй отменил в своей секте поклонения образам богов, заменив их совершением одного поклона три раза в день перед принятием пищи, чтобы «выразить благодарность милости Неба и Земли». Внешние знаки благочестия в секте Ма Шивэя, как и во многих других синкретических религиях Китая, надлежало заменить внутренним «подвижничеством духа». К началу 40-х годов число приверженцев Ма Шивэя, которые действовали главным образом в восточных районах Китая, составляло свыше 50 тыс. человек. Ма Шивэй сотрудничал с японскими оккупационными войсками и имел последователей в Японии. После окончания второй мировой войны его секта была запрещена и разгромлена <sup>30</sup>.

Есть сведения о существовании в 20-х годах в провинции Шаньси и соседних областях синкретической секты Ябацзяо (буквально «религия немых»). В доктрине и практике этой секты значительную роль играли элементы конфуцианства: ее адепты называли свое вероучение религией Конфуция, а эзотерический аспект священного писания секты был представлен конфуцианским Четверокнижием. Эзотерическая же сторона учения Ябацзяо сводилась, как везде в сектах, к мантрам, передававшимся устно или записывавшимся в зашифрованном виде. Ритуал вступления в секту был крайне прост и состоял в произнесении клятвы перед алтарем, на котором стояла чашка чистой воды. Подобно руководителям Игуаньдао и других син-

кретических сект, вождь Ябацзяо обещал своим последователям исполнение их желаний уже в земной жизни. В начале 20-х годов Ябацзяо была запрещена властями<sup>31</sup>.

Примером синкретической религии, сравнительно благополучно пережившей потрясения XX в., может служить секта Подлинной пустоты (Чжэнькунцзяо), основанная в 1862 г. буддийским монахом Ляо Дипинем, известным среди приверженцев Чжэнькунцзяо под именем Сына пустоты. Ляо Дипин погиб в тюрьме в 1893 г., завещав перед смертью последователям кредо своего учения: «Возвратитесь к началу и восстановите исток, идите к единому и обратитесь к пустоте». Главным ритуалом в секте было простираание ниц с соблюдением особых правил дыхания. Адепты Чжэнькунцзяо отвергали поклонения образам богов, не ели мяса и не пили вина. Вступавшие в секту делали небольшой единовременный взнос: 60 монет и три меры риса. В конце 30-х годов секта имела 203 храма по всему Южному Китаю, ее членами были в основном представители хакка — этнической группы южных китайцев. После образования КНР руководители Чжэнькунцзяо вели успешную проповедническую деятельность за пределами Китая. Так, в 1961 г. в странах Юго-Восточной Азии насчитывался уже 181 храм Чжэнькунцзяо<sup>32</sup>.

Еще одна преуспевающая секта, Святое учение небесной добродетели (Тяньдэ шэнцзяо), была основана уроженцем Сычуани Сяо Чанмином. К моменту смерти Сяо Чанмина в 1943 г. число его последователей превышало 3,5 млн. человек, проживавших в основном в Центральном и Восточном Китае. В пантеоне секты верховное положение занимает Нерожденная святая мать (Ушэн шэнму). Последней рождены два божества, одно из которых, Верховный властитель, равный Небу (Цзюньтянь шанди), управляет небесами, а другой, Единое дыхание (Ици), управляет землей. Единое дыхание являлось миру в 36 инкарнациях, среди которых были идеальные правители китайской традиции, основатели мировых религий и, наконец, сам патриарх секты.

Тяньдэ шэнцзяо представлена несколькими независимыми отделениями, каждое из которых имеет свое название. По традиции религиозная практика в Тяньдэ шэнцзяо разделялась на подвижничество «внешнее» и «внутреннее». Первое относилось к совершению добрых дел, означенных в главной заповеди секты — так называемых «Двадцати словах Учителя». «Внутреннее» подвижничество заключалось в особом способе медитации, которую членам секты надлежало совершать четыре раза в сутки. Важной частью «внутреннего» подвижничества было также «врачевание духом». Как и во многих других сектах, в Тяньдэ шэнцзяо были приняты в слегка модифицированном виде многие буддийские обряды. Каждая община Тяньдэ шэнцзяо

имела свой молебельный дом — так называемый «Сиятельный зал», где в качестве главной реликвии выставлялся кусок некрашеного шелка, именовавшийся «сиятельной тканью». В храмах секты вывешивались также портреты ее основателя и основателей мировых религий, но поклонение образам не было принято.

В настоящее время Тяньдэ Шэнцзяо действует в Гонконге, где находится штаб-квартира секты, и на Тайване, причем обрядность тайваньских отделений заметно отличается от практики гонконгских общин. Популярность секты быстро растет: если в 1959 г. в Гонконге имелось 30 храмов Тяньдэ шэнцзяо, то в 1976 г. их число возросло до 300. Нынешний глава секты, Хуан Лишань, является крупным бизнесменом<sup>33</sup>.

Другой характерный пример современной китайской синкретической секты является секта Дэ цзяо (Религия добродетели), основанная в 1939 г. в Гуандуне и с 1947 г. имеющая штаб-квартиру в Гонконге. В настоящее время Дэ цзяо широко распространена среди китайцев в Юго-Восточной Азии, главным образом выходцев из Гуандуна. Доктрина этой секты отличается даосской ориентацией: даосизму отводится в ней главенствующее положение среди пяти мировых религий, Даодэ цзин является главным канонем секты, а Лао-цзы и верховное божество традиционного даосского пантеона — Яшмовый император являются основным объектом культа и для ее последователей. Для китайцев Юго-Восточной Азии Дэ цзяо воплощает национальные ценности Китая и в то же время придает последним космополитический характер<sup>34</sup>.

Несомненно, рост влияния «новых религий» на Тайване, в Гонконге и среди китайцев Юго-Восточной Азии в последние десятилетия объясняется тем, что эти религии обеспечивают преемственность этнокультурного самосознания в условиях глубокой ломки традиционных укладов жизни. Традиционное в этих религиях не противостоит новому, а является в действительности его мерой. Образчиком свойственного современным синкретическим религиям китайцев реформизма в консервативном обличье может служить секта Сюаньюань цзяо (Учение Сюаньюаня), основанная на Тайване в 1957 г. неким Ван Ханьшэном. Эта секта, названная именем легендарного основателя китайской цивилизации Хуан-ди (Желтого императора), представляет собой сознательную попытку восстановить национальную религию и национальный дух китайцев в их «первозданной чистоте». Соответственно Ван Ханьшэн не претендовал на роль пророка и требовал от своих последователей лишь поклонения Хуан-ди и соблюдения норм традиционной морали. К началу 80-х годов Сюаньюань цзяо имела 16 отделений и около 100 тыс. приверженцев на Тайване и в Гонконге<sup>35</sup>.

Что касается КНР, то там и поныне сохраняются, особенно

в крестьянской массе, апокалипсические настроения, питавшие традиции сектантских религий. Разрозненные сообщения китайской печати свидетельствуют о живучести многих сторон традиционной обрядности и идеологии синкретических сект, а также об активности большого числа сектантских общин, нелегально действующих в различных районах страны.

<sup>1</sup> Динсянь шэхуэй гайкуан дяоча (Обследование общественного уклада в уезде Дин). Бэйпин, 1933, с. 450.

<sup>2</sup> *Baity Ph. C. Religion in a Chinese Town. Taipei, 1975, с. 70.*

<sup>3</sup> У Интао. Тайвань миньсу (Народные обычаи Тайваня). Тайбэй, 1980, с. 76.

<sup>4</sup> *Baity Ph. C. Religion in a Chinese Town. Taipei, 1975, с. 267.*

<sup>5</sup> *Harrell S. Ploughshare Village. Seattle—London, 1982, с. 184.*

<sup>6</sup> *One Day in China. Stoughton, 1983, с. 170—171.*

<sup>7</sup> *Sutton D. Pilot Surveys of Chinese Shamans.— Journal of Social History. 1981, vol. 15, № 1, с. 40—41.*

<sup>8</sup> *Potter J. Cantonese Shamanism.— Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974, с. 215.*

<sup>9</sup> Гуандун фэнсу чжуйлу (Сборник описаний обычаев жителей Гуандуна). Сянган, 1972, с. 512.

<sup>10</sup> Намики С. Тайван-но Манэ мё-ни цуйтэ (О храмах Ма-цзу на Тайване) — Ропайсин-но сэкай, 1983, № 1, с. 14.

<sup>11</sup> *Sangren P. S. History and Magic Power in a Chinese Community. Stanford, 1987, с. 181.*

<sup>12</sup> Динсянь шэхуэй гайкуан дяоча, с. 445—446.

<sup>13</sup> Ли Шиюй. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо (Тайные религии на севере Китая). Тайбэй, с. 10—12.

<sup>14</sup> *Shek R. The Revolt of the Zaili, Jindan Sects in Rehe (Jehol). 1891.— Modern China. 1980, vol. 6, № 2, с. 165.*

<sup>15</sup> *Graham D. C. Folk-Religion in Southwest China. Wash., 1961, с. 122.*

<sup>16</sup> *Ahern E. M. Chinese Religion and Politics. Cambridge, 1981, с. 45.*

<sup>17</sup> Ли Шиюй. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо, с. 47.

<sup>18</sup> *Groot J. J. de. Sectarianism and Religions Prosecution in China. Amsterdam, 1903, с. 208.*

<sup>19</sup> Там же, с. 199—200.

<sup>20</sup> *Topley M. The Great Way of Former Heaven.— Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1963, № 26, с. 381.*

<sup>21</sup> Мансю сина-но кэсся то хито (Китайские тайные общества и бандиты в Маньчжурии). Чанчунь, 1941, с. 100—103.

<sup>22</sup> Адзиа буккё си. Тюгоку хэн (История буддизма в Азии. Раздел «Китай»). Т. 3. Токио, 1975, с. 193—202.

<sup>23</sup> Там же, с. 205.

<sup>24</sup> Там же, с. 212.

<sup>25</sup> *Graham D. C. Folk-Religion in Southwest China, с. 158.*

<sup>26</sup> Ли Шиюй. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо, с. 63.

<sup>27</sup> Делюсин Л. П. Общество «Игуаньдао». — Тайные общества в старом Китае. М., 1970, с. 103—105.

<sup>28</sup> *Jordan D. K. The Recent History of the Celestial Way.— Modern China. 1982, vol. 8, № 4, с. 230.*

<sup>29</sup> Ли Шиюй. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо, с. 134—137.

<sup>30</sup> Там же, с. 166—168.

<sup>31</sup> Ху Пуань. Чжунхуа пюаньго фэнсу чжи (Описание обычаев Китая). Шанхай, 1923, с. 23.

<sup>32</sup> Ло Сянлинь. Люсин юй Гань, Мань, Ао цзи Малайя чжи Чжэнькунцзяо (Распространение «Чжэнькунцзяо» в Цзянси, Фуцзяни, Гуандуне и Малайе). Сянган, 1962, с. 202—204.

<sup>33</sup> Welch H., *Yü Chün-fang*. The Tradition of Innovation: A Chinese New Religion.— *Numen*. 1980, vol. 27, № 2, с. 226.

<sup>34</sup> Докё (Даосизм). Т. 2. Токио, 1983, с. 250.

<sup>35</sup> Синохара С. Тайван-но минсю сюкё (Народная религия на Тайване).— Рэкиси-ни окэру минсю то бунка. Токио, 1982, с. 693.

СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ВЕРОУЧЕНИЯ  
И «КРЕСТЬЯНСКАЯ ПОЛИТИКА»:  
ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ КАОДАИЗМА  
И «БУДДИЗМА ХОАХАО»

Каодаизм и «буддизм Хоахао» с полным на то основанием могут быть отнесены к числу наименее изученных из ныне существующих религиозных общин. Эта лакуна в изучении нетрадиционных религий Востока тем более труднообъяснима, если учитывать размеры общин: к 1975 г. число последователей каодаизма и «буддизма Хоахао» приближалось к пяти миллионам, а в настоящее время составляет около трех миллионов<sup>1</sup>. Сохраняя в значительной мере локальный характер (даже в масштабах Юга Вьетнама), в регионах своего распространения эти движения получили чрезвычайно устойчивое, преобладающее влияние в конфессиональной сфере.

Во многих публикациях по истории Вьетнама XX в. встречаются упоминания о каодаизме и «буддизме Хоахао», однако приводимые сведения нередко основываются на случайных источниках или отрывочных личных впечатлениях. Исключение составляют исследования Хюэ Там Хо Тай, В. Оливера, Дж. Вернер и Р. Б. Смита<sup>2</sup>, основанные на впечатляющей источниковой базе. Хронологические рамки работы Смита, впрочем, ограничены первым десятилетием существования каодаизма, исследование Оливера посвящено главным образом каодаистским сектам и культу, а Вернер уделяет основное внимание политической истории каодаизма. В книге Хюэ Там Хо Тай, содержащей подробный анализ истоков возникновения «буддизма Хоахао», практически не рассматривается эволюция движения после гибели его основателя, т. е. с конца 40-х годов нашего столетия.

В рамках данной работы автор принужден отказаться от каких-либо попыток анализа сложнейшего синкретического комплекса верований каодаистов и последователей «буддизма Хоахао», ограничившись лишь их кратким изложением, стремясь передать *des faits religieux en tant que tels*.

Что касается «мирской» истории этих движений, то ниже



преимущественно обозначены основные их вехи (на наш взгляд, это нелишне, так как и в новейших работах и публикациях порой допускаются досадные неточности)<sup>3</sup>. «За кадром» остается и вопрос, по какой причине каодаизм и «буддизм Хоахао» получили столь широкую поддержку южновьетнамских крестьян в период между мировыми войнами, с чем связана устойчивость общин (при всех центробежных тенденциях) в течение последующих, столь драматичных для Вьетнама десятилетий. Постановка и рассмотрение этого вопроса, особенно в свете дискуссии относительно концепции «моральной экономики»<sup>4</sup>, представляют собой достойную тему для специального исследования.



Реформаторское направление вьетнамского буддизма, известное как «Хоахао», родилось в южной части страны. Его основатель Хюинь Фу Шо (1919—1947) родом из граничащей с Камбоджей провинции Тяудок (согласно нынешнему административному делению СРВ — провинция Анзянг). Свое название движение получило от имени его родной деревни.

В текстах «буддизма Хоахао» настойчиво подчеркивается простота его учений, а следовательно, и большая адекватность подлинным проповедям Шакьямуни. «С древности до наших дней в храмах без числа воздвигались статуи и изображения», — писал Хюинь Фу Шо<sup>5</sup>, провозгласивший необходимость отказа от ритуала, который не соответствовал учению Будды. По его мнению, формы почитания должны быть просты; искреннее чувство важнее внешнего блеска. Вместе с тем Шо оговаривается, что эти положения не являются призывом к отказу от служения в существующих пагодах. Он предостерегает лишь против дальнейшего усложнения ритуала.

Одна из главных особенностей доктрины «буддизма Хоахао» — ее практическая направленность. В текстах Хюинь Фу Шо значительное внимание уделяется раскрытию буддийских положений о «четырех благородных истинах», о «восьмеричном пути»; немалое место уделено проповеди принадлежащих самому Шо предписаний, касающихся упрощения буддийского ритуала и норм поведения в обыденной жизни. Отвлеченные концепции махаяны остаются вне поля зрения Шо. Доктрина пророка Хоахао ближе к амидистским культам. На его учение оказали немалое влияние конфуцианские представления и культ предков.

Последнее обстоятельство дало ряду авторов основание рассматривать доктрину Хоахао как «синкретическую». В текстах Хюинь Фу Шо встречаются многочисленные конфуцианские аллюзии. Пророк Хоахао подкреплял свои тезисы ссылками не

только на персонажи буддийского пантеона, но и на Яо и Шуня<sup>6</sup>. Однако в книгах Шо нет прямых указаний на мотивы подобных заимствований — было ли это сознательным стремлением к религиозному синтезу, либо основатель учения Хоахао лишь отдавал должное традиционному для Вьетнама симбиозу «трех учений» (там зяо).

В сочинениях Шо нередко ссылки на «Будду, бессмертных и совершенномудрых»<sup>7</sup>. Однако в текстах Хоахао в отличие от сочинений каодаистских авторов отсутствуют декларации о сущностном равенстве всех религий, о необходимости их слияния, основополагающие положения буддизма не подвергаются сомнению. Видимо, «синкретизм» «буддизма Хоахао» не выходил за рамки характерной для Дальнего Востока веротерпимости и ссылок на нарицательные фигуры традиции.

Для космологии Хоахао характерно значительное влияние амидистских представлений. Важное место в его концепции занимает ад (диангук), куда «легко попасть, но [откуда] трудно выбраться»<sup>8</sup>. Шо предписывает своим последователям почитать предков и родителей; родину; «три сокровища» (Будду, дхарму и сангху); а также соотечественников и все человечество<sup>9</sup>. Характерно, что чисто буддийские ценности оказались в иерархии Хоахао лишь на третьем месте.

Как уже отмечалось, лейтмотив учения Шо — стремление к упрощению религиозной практики. Ритуал последователей Хоахао весьма несложен. Он заключается в чтении утренних и вечерних молитв, обращенных к Шакьямуни, Амитабхе и бодхисаттве Гуаньинь<sup>10</sup>. При этом роль домашнего алтаря отводится так называемому Чан диэу — небольшому полотну, красный цвет которого символизирует вселенское единство. На нем вышиты «магические» слова «быу, шон, ки, хьонг», которым в текстах Хоахао не дается однозначного толкования<sup>11</sup>. Если же у адепта Хоахао не было возможности соблюсти столь несложный ритуал, Шо признавал достаточным и внутреннее обращение к Будде. В качестве приношений Будде и к алтарю предков тексты Хоахао допускают лишь холодную воду, цветы и благоговения<sup>12</sup>. Шо запретил совершать приношения кому бы то ни было, кроме Будды, предков и национальных героев Вьетнама.

Впрочем, «писание» Шо дает основания для развития своеобразного «культа святых». Так, основатель движения говорит о необходимости поклонения реликвиям, связанным с Тэй Аном (см. ниже), вступая в противоречие с собственными высказываниями против дальнейшего усложнения ритуала.

«Праздничный календарь» Хоахао насчитывает большое количество памятных дат. Наряду с буддийскими праздниками и днем рождения Хюинь Фу Шо в общине отмечается также день поминовения «павших бойцов» Хоахао<sup>13</sup> (последнее является свидетельством милитаристской направленности движения).

Интересно отметить, что последователям Хоахао запрещено плакать на похоронах, с тем чтобы не препятствовать «освобождению души» покойного<sup>14</sup>. Такая мотивировка весьма далека от буддийской доктрины и свидетельствует о сильном влиянии народных культов на представления последователей Хоахао.

Доктрина Шо содержит также ряд предписаний и ограничений. Последователям «буддизма Хоахао» запрещено употребление алкоголя и курение опиума, возбраняется торговля спиртным и наркотиками, участие в азартных играх, другие занятия подобного рода<sup>15</sup>. Адептам «буддизма Хоахао» предписывается проявлять уважение к наставникам, практикующим истинное подвижничество, а также к принятым в пагодах ортодоксального буддизма ритуалам<sup>16</sup>. Им не возбраняется посещение пагод, не запрещается и жертвовать на их украшение. Относительно обычая буддийских монахов брить голову Шо писал, что это само по себе не означает монашества и не обязательно для последователей «буддизма Хоахао». Последним надлежит соблюдать умеренность в еде и даже рекомендуется заниматься физкультурой, так как, цитирует Шо, в «здоровом теле — здоровый дух»; это облегчает постижение «сути учения»<sup>17</sup>.

Доктрина Хоахао утверждает терпимость к сторонникам иных религиозных учений, запрещает отвечать злом на зло — в этом случае последователям Хоахао рекомендуется проявлять смирение.

Хюинь Фу Шо подчеркивал, что образование не является преградой к постижению его учения<sup>18</sup>. Знания не дают увлечься «небывальными» вещами, различными гаданиями и пророчествами. Возможно, что эти положения, в которых умалчивается об обращении к гадательной и магической практике самого Шо в начале его карьеры, косвенно направлены против каодаистов. Во всяком случае, по мнению Шо, знакомство с последними достижениями науки не является препятствием подвижничеству.

Следует подчеркнуть, что для учения Хоахао весьма характерна политизированная аргументация. Так, Хюинь Фу Шо объявляется «великим революционером» в области религии<sup>19</sup>. В текстах Хоахао говорится о «национально-освободительной борьбе» против французских колонизаторов, хотя в ходе войны сопротивления части последователей Шо выступали именно на стороне французов. Ратуя за «справедливость» в общественных отношениях и за терпимость к взглядам оппонентов, лидеры Хоахао установили на находившихся под их контролем территориях в дельте Меконга режим суровой эксплуатации населения и жестокого подавления своих противников<sup>20</sup>.

История движения свидетельствует, что несоответствие между словами и делами — одна из главных черт политики руководителей общины Хоахао. Канонические тексты общины призывают к моральному самосовершенствованию и человеколю-

бию. Источники дают несколько иную картину. Одним из неизменных атрибутов проповеди Хоахао был автомат, который, по мнению последователей этого учения, был, видимо, наиболее весомым аргументом в пользу его распространения<sup>21</sup>. Сообщалось даже об имевших место в Кантох в 1941 г. в общине Хоахао человеческих жертвоприношениях<sup>22</sup>.

Традиция Хоахао в значительной степени связывает генезис учения с личностью основателя движения Хюинь Фу Шо, который впоследствии истал известен как «безумный бонза». В детстве он не отличался способностями и закончил среднюю школу лишь благодаря влиянию своего отца Хюинь Конг Бо, который вслед за этим отослал Шо к предсказателю, жившему на горе Кам в местности Тхатшон (в провинции Тяудок). Последний обучил будущего пророка иглоукалыванию, магической практике, а также учению Тэй Ана, который в 30-е годы XIX в. прославился своими пророчествами о падении империи Нгуенов и ее захвате «людьми с Запада». Традиция гласит, что Шо, страдавший частыми головными болями, оставил учение из-за болезни, от которой он чудесным образом избавился, лишь «испытав озарение» в Тхатшоне. Этот день — 18 число 5 месяца года Ки Мао по лунному календарю (1939) последователи Хоахао и отмечают как дату создания общины<sup>23</sup>.

В дальнейшем Шо прославился исцелениями с помощью трав и иглоукалывания. В это время началась и литературная деятельность пророка — Шо излагал свое учение в форме стихотворных поучений. Достаточно скоро он стал известен в Тяудоке, а его воинствующий прозелитизм вызвал негативную реакцию французских колониальных властей: Шо подвергается аресту и даже психопатологическому обследованию. В результате Шо был отправлен в город Бакльеу на крайнем Юге — официально для лечения, а фактически — под надзор полиции. В октябре 1942 г. он был освобожден агентами японских спецслужб, которые были заинтересованы в укреплении националистически настроенных антифранцузских группировок<sup>24</sup>.

Следует отметить, что 1939 г. был пиком литературной активности Шо. Традиционным для классической вьетнамской литературы размером люпкат им были написаны четыре книги стихотворных поучений — «Побуждение мирянина к подвижничеству», «Гатхи безумствующего», «Пророческие поучения», «Гатхи о пробуждении омраченного сердца»<sup>25</sup>.

В первой книге Шо, совершая мысленное путешествие по провинциям Юга Вьетнама, примерами страданий и несчастий обосновывает необходимость добрых деяний и подвижничества. Во второй (ее заглавие, видимо, и стало поводом для нелестного прозвища пророка) Шо призывает обратиться к истинной сути буддизма и предостерегает от увлечения внешними формами, суевериями. В третьей книге изложены наставления преда-

ющимся подвижничеству. При этом в качестве «моральных образцов» приводятся конфуцианские «три устоя» и «пять добродетелей». В четвертой книге рассматриваются такие традиционные буддийские понятия, как «четыре благородные истины», нирвана, пять скандов, шесть видов «мирской пыли» и т. д. Однако основатель Хоахао не стремится здесь к полной терминологической ясности — о даосской доктрине «недеяния» в книге говорится как о буддийской<sup>26</sup>. Следует отметить, что, хотя эти сочинения отнюдь не являются вершиной буддийской мысли, их содержание не дает оснований для утверждений о «полном невежестве» Шо в области буддийской догматики.

Следующая книга Хюинь Фу Шо была написана в 1942 г., она имела заглавие «Побуждение к добру». В ней с помощью примеров из жизнеописания Шакьямуни последователи Хоахао побуждаются к добродетельной жизни. В комментарии к тексту отмечается, что автор в ней стремился к широкой популяризации своей доктрины, активно используя мифологические и исторические аналогии.

В 1945 г. Шо выступил уже в качестве автора сочинений в прозе: он написал небольшую брошюру «Что вкратце необходимо знать практикующему подвижничеству и добродетель». Как говорилось в предисловии, появление книги связано с отмечавшимся у ряда последователей Хоахао превратным толкованием доктрины Шо<sup>27</sup>.

Литературная деятельность была вовсе не единственным средством расширения популярности Шо. Он провозгласил себя «перевоспложением» Тэй Ана, его последователи распространяли слухи о том, что Шо обладает различными сверхъестественными способностями<sup>28</sup>.

Однако наряду с методами, заимствованными из эпохи средних веков, Шо не были чужды и вполне современные формы политической активности. В середине 40-х годов последователи Хоахао создают (не без содействия японских оккупационных сил) в западных провинциях Намбо собственные вооруженные отряды, основой которых, видимо, стали формирования боевиков, содержавшихся крупными землевладельцами для удержания в повиновении арендаторов. 21 сентября 1946 г. Хюинь Фу Шо вместе с группой сторонников основал так называемую Социал-демократическую партию, ставившую целью ликвидацию французского господства во Вьетнаме<sup>29</sup>. Политизация общины, видимо, была связана с проникновением в среду Хоахао сторонников хорошо известного лидера вьетнамских троцкистов Та Тху Тхуа<sup>30</sup>.

Едва включившись в активную политическую деятельность, Хюинь Фу Шо погиб в апреле 1947 г. А уже 18 мая руководители вооруженных формирований движения подписали «военную конвенцию» с командованием французского экспедицион-

ного корпуса и развернули активные действия против патриотических сил, возглавляемых вьетнамскими коммунистами<sup>31</sup>.

Очевидец событий журналист Б. Фолл высказывал мнение, что после смерти Шо в общине проявились тенденции к распаду. В конце 40-х — начале 50-х годов становилось все яснее, что Хоахао не представляет собой единого течения, а является конгломератом соперничающих вооруженных группировок. Причем фигура самого Шо и его доктрина были скорее благовидным прикрытием для «милитаристов» Западного Намбо, нежели структурообразующими элементами движения.

В этот период «вооруженные силы» Хоахао достигли 30 тыс. человек<sup>32</sup>. Наиболее крупные формирования возглавляли Чан Ван Шоай, получивший генеральский чин от французского командования; Ле Куанг Винь, более известный как Ба Кут, который заявлял подчиненным о своем «бессмертии»; «сеньор Тяудока» Лам Тхань Нгуен; а также Нгуен Зяк Нго, позднее принявший участие в ноябрьском перевороте 1963 г.<sup>33</sup>.

Эти группировки самовластно распоряжались на занимаемых ими территориях, их командиры выполняли административные функции, осуществляли сбор налогов. Наибольшей военной активностью отличались части Ба Кута. Именно против них и была направлена первая военная акция сайгонского режима, призванная ликвидировать оппозиционные политико-религиозные организации. Наступление против отрядов Ба Кута началось в декабре 1954 г. в районе Лонгсюена. Поводом для него стал отказ Ба Кута признать соглашение со Зьемом, подписанное ранее «главнокомандующим» Хоахао Чан Ван Шоаем<sup>34</sup>.

В период конфронтации с сайгонскими властями Ба Кут предпринял наиболее решительные действия против Зьема: его отряды установили экономическую блокаду Сайгона, отрезав крупнейший город Юга Вьетнама от рисопроизводящих провинций дельты Меконга.

Переход каодаистов на сторону сайгонского режима и распад «фронта» политико-религиозных организаций вызвал раскол и в рядах последователей «буддизма Хоахао». В июне 1955 г. примеру каодаистских генералов последовал Лам Тхань Нгуен. Тогда же Чан Ван Шоай и Ба Кут были объявлены вне закона, против их отрядов были развернуты широкомасштабные наступательные операции. «Главномкомандующий» силами Хоахао сдался в конце 1955 г. — слишком поздно, чтобы получить за это какую-либо компенсацию. Он был поселен в Сайгоне под надзором полиции<sup>35</sup>.

Ба Кут оказывал сопротивление вплоть до весны 1956 г., его отряды с боями отступали на Юг в направлении полуострова Камау. 14 апреля он неосторожно откликнулся на призыв начать переговоры с представителями сайгонского режима и при-

был в назначенный пункт. «Бессмертный» Ба Кут был схвачен и несколько позднее публично гильотинирован в Кантхо<sup>36</sup>.

В последующий период политика общины Хоахао была достаточно неоднозначной, что отражало социальную неоднородность движения. Многие видные деятели Хоахао встали на сторону патриотических сил, участвовали в борьбе против американской агрессии, входили в состав руководства Национального фронта освобождения Юга Вьетнама.

В то же время для ряда руководителей общины были характерны воинственные антикоммунистические настроения, что не могло не способствовать ухудшению отношений с сайгонским режимом. Несмотря на формальный роспуск вооруженных формирований, некоторые военизированные отряды сохранились.

В 60-е — начале 70-х годов община вела активную пропагандистскую деятельность, осуществляла многочисленные издания сочинений Хюинь Фу Шо и комментариев к ним. Хотя «буддизм Хоахао» в целом не вышел за рамки локального политико-религиозного движения, его позиции на родине Шо были достаточно прочными. Сторонники Хоахао утверждали, что в середине 60-х годов до 80% населения Анзянга (около 500 тыс. человек) входили в общину. В 1964 г., по их же оценкам, число последователей Хоахао на Юге Вьетнама достигало двух миллионов, однако эти данные, видимо, следует признать преувеличенными. В начале 70-х годов представители движения заявляли, что его поддерживают более трех миллионов человек<sup>37</sup>.

Длительное время работавший на Юге Вьетнама американский журналист Браун пришел к выводу, что основанные «местными пророками» религиозные учения «в действительности служили прикрытием для подпольных военных организаций»<sup>38</sup>. К этому следует добавить, что движение сторонников «буддизма Хоахао» возникло не на пустом месте и, вероятно, испытало значительное влияние действовавших в Кохинхине в конце XIX — начале XX в. тайных религиозных обществ, в первую очередь Тхиен Дия Хой (Общество Неба и Земли).

Сходство и даже преемственность между обществом и движением Хоахао можно проследить на целом ряде фактов. Активизация политической деятельности Общества Неба и Земли в 1911 г. была ознаменована провозглашением 20-летнего Фан Фат Шаня главой организации. Одновременно в Кохинхине распространялись слухи, что он является наместником небесного владыки на земле. Члены общества утверждали, что Шань призван занять императорский престол под именем Фан Сить Лонга<sup>39</sup>. Напомним, что, согласно традиции движения, Хюинь Фу Шо основал «буддизм Хоахао» также в возрасте 20 лет. Маловероятно, чтобы болезненный юноша был в состоянии единолично создать организацию, которая в течение непродолжительного срока обрела десятки тысяч приверженцев. Вполне

возможно, что за Шо стояли люди, обладавшие реальным влиянием в Тяудоке.

Еще одна интересная деталь: Общество Неба и Земли в начале XX в. создало в горах Тхатшон тайные базы для своих вооруженных отрядов. Именно в этой местности Шо изучал различные неортодоксальные доктрины, позднее район Тхатшон был одним из главных опорных пунктов военизированных формирований Хоахао. Видимо, последние прямо наследовали «традиции» общества, главой которого в провинции Тяудок в начале века был монах Нгуен Ван Бан<sup>40</sup>. Следует также отметить, что сентенции о взаимосвязи Неба и Земли (Тхиен дия) в сочинениях Хюнь Фу Шо<sup>41</sup>, возможно, также навеяны идеологией тайного общества.

Необходимо, впрочем, оговориться, что, независимо от фактической степени участия Хюнь Фу Шо в создании общины, его сочинения и сформулированная в них доктрина оказали определенное влияние на верующих. Образ «основателя учения» в дальнейшем весьма активно использовался его последователями в пропаганде «буддизма Хоахао».

Антикоммунистическая направленность была характерна для политики определенных кругов руководства Хоахао и в дальнейшем. После полного освобождения Юга Вьетнама в 1975 г. реакционные лидеры движения взяли курс на организацию подпольных структур. На состоявшемся в конце 1984 г. судебном процессе в г. Хошимин были приведены свидетельства контактов эмигрантского Единого фронта патриотических сил освобождения Юга с руководством общины Хоахао<sup>42</sup>. Организаторы фронта Ле Куок Туи и Май Ван Хань, начиная с середины 1975 г., наладили связь с находившимися тогда во Вьетнаме председателем центрального совета Хоахао Лыонг Чонг Тьонгом и с «подполковником» вооруженных формирований Хоахао в провинции Тяудок Ле Чон Тинем. Руководство фронта планировало создание широкой агентурной сети в провинциях Юга СРВ, а также проведение террористических акций против иностранных представительств в Хошимине.

В связи с тем, что этот авантюристический курс в значительной мере дискредитировал руководство Хоахао в глазах верующих, большинство из которых лояльно относятся к народной власти, в последние годы наметилось снижение активности последователей «буддизма Хоахао»<sup>43</sup>.

\* \* \*

Каодаизм вполне может претендовать на место среди наиболее молодых религий мира. Полное ее название — «Великий путь третьей эпохи спасения» (Дай дао там ки фо до). Согласно каодаистской доктрине, человечеству уже были дарованы



два «спасения»: первое Амиабхой, мифическим правителем древнего Китая Фу Си и Моисеем, второе — Конфуцием, Лао-цзы и Иисусом. Каодаизм претендует на роль провозвестника третьего «спасения», причем его последователи получают «божественное откровение» не через посредство пророков, а от медиумов во время спиритических сеансов. Каодаисты полагают, что третье «спасение» является последним и отрицают возможность четвертого.

Наиболее характерная черта каодаистской доктрины — синкретизм. «Каодаизм основывается на сплаве всех религий Востока и Запада с древности до наших дней и является восприятием сути всех этих учений»<sup>44</sup>.

Свое более известное название движение производит от имени «духа» Као Дай, что буквально означает «Верховный дворец». Этот «дух» является персонификацией «Нефритового императора, Верховного Владыки, Повелителя Вселенной» — верховного божества каодаизма. Последнее является «лишенным формы духом Вселенной», который вместе с тем тождествен душе индивида. А поскольку каждый человек является носителем «духа Вселенной», он способен вступать с этим духом в непосредственный контакт. Данная концепция является для каодаистов обоснованием не только спиритической практики, но и идеи бессмертия души.

Учение каодаизма включает немало чисто буддийских понятий. В их числе нирвана, перевоплощения, карма. Они, впрочем, занимают периферийное положение в каодаистской догматике: их использование скорее рассчитано на привлечение новых адептов из числа буддистов. А встречающееся в сочинениях на французском языке самих каодаистов определение «каодаизм, или обновленный буддизм», историк движения Донг Тан оценивает как способ скрыть от колониальных властей подлинную сущность учения<sup>45</sup>.

Центральное место в каодаистском культе занимает «общение» с духами, происходящее во время спиритических сеансов. Религиозная практика каодаизма предусматривает различные формы «контактов» с потусторонним миром. В их числе — прямой вопрос медиуму, находящемуся в состоянии транса, а также сжигание листов бумаги, на которых записаны «обращения к духу»<sup>46</sup>.

«Ответ» духа также может быть получен различными способами. Согласно каодаистским представлениям, обитатели потустороннего мира способны воздействовать на зрение, слух, а также непосредственно на мысли медиума. Монолог последнего, передающий эти образы, тщательно фиксируется. Полученные таким образом тексты и составляют «писание» каодаистов. А «послания духов», обращенные к основателям каодаизма в первые годы существования этой религии, входят в наиболее

авторитетную каноническую книгу движения «Тхань нгон» («Священные изречения») <sup>47</sup>.

Основой духовного воздействия каодаизма и «буддизма Хоахао» на южновьетнамское крестьянство было культивирование культа предков, включая как традиционные ритуалы, так и его, по выражению В. Малявина, «квазишаманистские» формы. Одной из таких форм и была медиумическая практика, которая и в доколониальный период являлась немаловажным составным элементом ритуалов «народной религии». Эта практика была связана с общинными аспектами культа предков <sup>48</sup>.

Последнее обстоятельство имело особое значение для каодаизма и «буддизма Хоахао», стремившихся опереться на крестьянскую общину, преодолеть разрушительное воздействие на нее колониальных институтов. Кстати, медиумическая практика имела распространение и среди последователей Хюинь Фу Шо, хотя, разумеется, не в столь значительных масштабах, как среди каодаистов.

О сильной коммуналистской направленности каодаистского медиумизма свидетельствует и тот факт, что на уровне деревенского религиозного сообщества объектом внимания и поклонения нередко является основатель общины: по крайней мере, культ представителей западной традиции на «низовом» уровне значительного распространения не получил.

Последователи каодаизма полагают, что в наиболее выдающихся личностях прошлого нашла наиболее яркое воплощение «душа Вселенной», и поэтому считают возможным делать их объектом поклонения. В этот своеобразный «пантеон» каодаизма входят «духи» основателей мировых религий, Ли Бо, национальные герои Вьетнама сестры Чынг, Чан Хынг Дао, а также В. Гюго, Жанна д'Арк, Сен-Жюст, Жорес, Прудон и даже Л. Н. Толстой. От их имени вещают каодаистские медиумы, а наиболее почитаемым духам посвящены особые культы <sup>49</sup>.

Каодаистский «пантеон» является строго иерархической структурой, где каждому духу отведено установленное место. Отражением этого «небесного порядка» служит административная структура каодаизма, о которой речь пойдет ниже. А относительно происхождения европейских персонажей этого «пантеона» каодаистский историк отмечает, что духи Жанны д'Арк и В. Гюго впервые явились во время сеансов с участием французов — видимо, сослуживцев основателей каодаизма <sup>50</sup>.

Сказанное выше обуславливает «открытый» характер канона каодаизма, который, в принципе, может быть дополнен на спиритических сеансах практически любой группой верующих. Донг Тан писал о наличии «бесчисленного множества» «священных изречений» у различных групп каодаистов <sup>51</sup>. Это подтверждает и содержание каодаистских публикаций.

Так, перед текстом «сутры» (кин) «Колокол избавления от

страданий»<sup>52</sup> приведены имена медиумов, а также других участников сеанса, «плодом» которого и стал этот текст. В нем речь идет о «моральном образе жизни в соответствии с принципами человеколюбия и гуманизма, неперменным условием которых является свобода выбора». Небезынтересно, что в качестве приложения к этой сутре читатель обнаруживает... рецепты народных средств и снадобий от кровотечений, желудочных заболеваний и т. д.

Впрочем, «открытость» каодаистской доктрины имела свои пределы: община выработала достаточно эффективные механизмы, ограничивающие самостоятельность своих адептов. Так, право проведения сеансов имели лишь лица, занимавшие достаточно высокое положение в каодаистской иерархии. А ряд текстов был канонизирован и наделен высшим авторитетом для сторонников каодаизма. К ним относятся уже упомянутые «Священные изречения», «Повествование о подлинном законе» (Фап тинь чуен) и «Новозаконие» (Тан луат) для течения Фо до, а также «сутра» «Истинное учение махаяны» (Дай тхыа тьян зяо) для последователей эзотерического толка каодаизма. «Повествование» и «Новозаконие» были составлены первыми лидерами движения. В них на основе принципов «трех учений» утверждалась необходимость соблюдения долга перед своей страной, уважения к народным традициям, соблюдения законов государства<sup>53</sup>.

Отступление от догматов, сформулированных в перечисленных памятниках, влекло за собой изгнание из каодаистской общины. В 1935 г. каодаистская секта Миньтяндао была признана еретической на основании того, что ее последователи не соблюдали положения «Повествования» и «Новозакония», а также «ошибочно толковали» «Священные изречения»<sup>54</sup>.

Каодаистские пропагандисты, однако, не ограничивались использованием посланий «духов». Они издавали труды по истории организации, статьи и выступления деятелей движения. Так, в докладе Тхай Тьонг Тхюи «Истина великого Пути»<sup>55</sup>, видимо, прочитанном перед буддийской аудиторией, делалась попытка склонить последователей Шакьямуни к принятию каодаизма.

Одной из наиболее характерных особенностей каодаизма является открытое провозглашение его последователями разделения на два течения: эзотерическое учение «недеяния» (во ви) и популярное «спасения» (фо до). Первое главное внимание уделяет мистическим упражнениям, избегая мирской активности, и имеет в значительной мере элитарный характер. Второе является более «светским», оно включает разветвленную административную структуру<sup>56</sup>.

Популярное течение каодаизма немало заимствовало из амидистского культа. Его последователям предписывается возно-

сить «духу Као Дай» молитвы, начинающиеся с сочетания «нам мо», совершать тройное приношение. И сам термин «фо до» буддийского происхождения. Однако каодаисты вкладывают в него иной смысл, толкуя сочетание «фо до» как освобождение от «уз материального мира» посредством мистического контакта со сверхъестественными силами.

Элитарный характер течения «недеяния» подтверждает и то обстоятельство, что оно «предусматривает» для своих адептов иное по сравнению с «фо до» посмертное воздаяние. Если, согласно каодаистским представлениям, последователи популярного течения лишь на краткое время воплощаются в духов, а затем вновь возрождаются на земле, то адептам «во ви» даруется абсолютное бессмертие<sup>57</sup>.

Зримым символом новой религии является так называемое «Небесное око» — изображение заключенного в треугольник человеческого глаза, который окружен солнечными лучами. Это олицетворение «единственной истины»<sup>58</sup> украшает каодаистские святилища и является объектом поклонения. В доктрине «фо до» нашлось место и цветовой символике. Флаг течения — трехцветный: он состоит из трех равных полос красного, синего и белого (желтого) цветов. Красный символизирует конфуцианство и христианство, синий — даосизм, желтый — буддизм и индуизм<sup>59</sup>.

В рамках «мирского» течения «фо до» сформировалась весьма развитая духовно-светская административная структура. Она включает «высшие» органы: Кычунгдай (Дворец девяти сфер), стоящий во главе тэйиньской иерархии, и Хиептхиендай (Дворец единства с Небом) — собрание медиумов, которое в 30—50-е годы возглавлял Фам Конг Так. Во главе течения «во ви» символически стоял Баткуайдай (Дворец восьми триграмм).

Законодательство «фо до» предусматривало созыв и ряда представительных органов. В Хойнянсань (Собрание адептов) были представлены делегаты верующих, Хойтхань (Священное собрание) включало лиц не ниже ранга зяоху и обладало правом законодательной инициативы. Тхыонгхой (Верховное собрание) включало высших иерархов Кычунгдай и Хиептхиендай, утверждало курс движения и важнейшие законы. Хойванлинь (Собрание десяти тысяч духов) включало членов всех трех названных собраний, избирало главу общины — зяотонга, а также решало проблемы, по которым перечисленные органы не пришли к единому мнению<sup>60</sup>.

В тэйиньскую иерархию входят: зяотонг («папа»), выступающий от имени Верховного Владыки; три чыонгфапа («кардинала»), отвечающие за вопросы, связанные соответственно с даосизмом, конфуцианством, буддизмом, они имеют право регламентации ритуала, обладают личными печатями; даусы

(«кардиналы»), обладающие правом законодательной инициативы, также располагающие личными печатями; фойсы («архиепископы») — по 12 под началом каждого чыонгфапа, они организуют проповедь каодаизма, а также возглавляют провинциальные каодаистские общины (кроме тэйниньской), зяохуу («священники») — их 3 тыс. человек, их обязанность — распространение учения; лесань («дьяконы»), обладающие правом проводить сеансы; монде — ученики; нянсань — адепты; тык-виек — наемные рабочие. Количество каодаистов последних четырех рангов не ограничено<sup>61</sup>.

Каодаисты создали также ряд автономных пропагандистских обществ. В 1945 г. была основана специальная организация для распространения учения в провинциях Центрального Вьетнама, в 1954 г. получившая статус «Священного собрания», базировалась она в Дананге<sup>62</sup>.

В конце 40-х годов Фан Чыонг Мань и Фан Тхань основали Каодаистский институт, целью которого было распространение учения каодаизма вне зависимости от сектантских различий. Институт вел активную миссионерскую деятельность, включая издания каодаистской литературы на иностранных языках. В 1954 г. он прекратил свое существование<sup>63</sup>.

В октябре 1968 г. было создано Общество каодаистской культуры, объединившее представителей каодаистской интеллигенции из Тэйниния, Сайгона, Бенче, Дананга. Его членом являлся и историк каодаизма Донг Тан. Деятельность общества была направлена на преодоление разногласий между различными сектами каодаизма<sup>64</sup>.

Формально церемония создания общины каодаистов состоялась в ноябре 1926 г. вблизи Тэйниния. В мае 1927 г. каодаисты переехали в поселок Лонгтхань, где началось сооружение храмового комплекса (Тоа Тхань), который вплоть до настоящего времени является крупнейшим каодаистским святилищем. Впрочем, следует согласиться со Смитом, который полагал, что было бы так же неверно рассматривать каодаизм как монолитное движение, с единым центром, как и считать ноябрь 1926 г. датой основания нового учения<sup>65</sup>.

Нго Ван Чиеу (1878—1932), которого каодаистская традиция единодушно признает основателем учения, имел мало общего с Тэйнином. Он родился в Биньтэе (Телон) в семье чиновника, в 1899 г. поступил на службу в одно из учреждений колониальной администрации в Сайгоне. В 1920 г. Чиеу получил место на острове Фукуок, где пробыл до 1924 г. После этого он занимал должность в Сайгоне вплоть до своей отставки в 1931 г.

Нго Ван Чиеу обратился к практике «общения» с духами, пытаясь излечить свою больную мать. В 1917—1919 гг. он участвовал в сеансах в Кантхо, где, согласно каодаистской tradi-

ции, впервые «вступил в контакт» с духом Као Дай тиен онг. Впрочем, эта мистическая практика вполне соответствовала «духовидческой» традиции Вьетнама<sup>66</sup>.

Однако «подлинное» откровение Нго Ван Чиеу испытал на острове Фукуок: согласно традиции, в апреле 1921 г. его мысленному взору явилось изображение окруженного солнечными лучами человеческого глаза как символа Као Дая. Ко времени возвращения в Сайгон Чиеу стал ревностным приверженцем этого «духа». Первыми учениками и последователями Нго Ван Чиеу стали его друзья, среди которых был Нгуен Нгок Тьонг<sup>67</sup>.

Вскоре основателя нового учения посетила группа спиритов Фолоан, один из членов которой, Ле Ван Чунг (1875—1934), в январе 1926 г. возглавил общину каодаистов. Ее члены не были связаны дальневосточной мистической традицией. Многие из них были католиками, они практиковали спиритизм «в европейской манере»<sup>68</sup>. Одним из руководителей группы был Фам Конг Так (1893—1958).

С именем Ле Ван Чунга связано становление каодаистского движения как организации. Бывший член Колониального совета Кохинхины, служивший и в Верховном собрании Индокитая, в октябре 1925 г. Чунг вышел в отставку и обратился к каодаизму (имеются сведения, что он оставил службу в связи с финансовыми затруднениями)<sup>69</sup>.

Уже в мае 1926 г. Ле Ван Чунг обратился к колониальным властям с прошением о создании 21 нового святилища (тхань тхат) в центральной и восточной Кохинхине. Им была организована петиция губернатору Кохинхины Ле Фолю с призывом официально признать каодизм религией. Характерно, что среди подписавших петицию отсутствовал Нго Ван Чиеу, который, согласно традиции каодаизма, добровольно отказался от участия в политической деятельности с тем, чтобы полностью посвятить себя мистическим изысканиям. Основатель каодаизма не принимал участия и в ноябрьской церемонии в 1926 г.<sup>70</sup>. Примерно в это время группа его сторонников основала в Кантхо «секту» Чиеу минь.

Трудно сказать, насколько добровольным был отказ Нго Ван Чиеу от активного руководства движением. По крайней мере, именно с этим моментом каодаистская традиция связывает разделение каодаизма на упоминавшиеся два течения: эзотерическое и популярное. Уже в июне 1927 г. количество последователей «фо до» достигло 100 тыс. человек, а через год по меньшей мере удвоилось (в это время каодаисты заявляли, что община насчитывает около 1 млн. членов). Число святилищ выросло с 20 в 1926 г. до 100 в 1931 г.<sup>71</sup>. Наибольшее влияние каодаисты приобрели в провинции Тэйнинь, в пригородах Сайгона, в Бьенхоа, а также в Митхо и Бенче.

Большую популярность обрел каодаизм среди кхмеров, ко-

торые составляют значительную часть населения Тэйиния и ряда других провинций восточного Намбо. Нередко группы кхмеров совершали паломничества к тэйининьскому святилищу и из Камбоджи. В результате 23 декабря 1927 г. король Камбоджи издал ордонанс, в котором каодаизм объявлялся «ересью», что положило конец паломничеству<sup>72</sup>.

Расширение влияния каодаизма, а также особенности самой доктрины уже в первые годы существования нового учения стали причиной развития центробежных тенденций в общине. В 1928 г. «храм» и община Каукхо в Телоне были признаны уклонившимися от истинного пути. Двумя годами позже возникновение соперничающих групп стало реальностью.

В 1930 г. один из трех высших иерархов движения, Нгуен Ван Ка, основал в Митхо собственный «главный храм» (тоа тхань); его секта получила название Миньтянли. В августе 1932 г. Ка вместе со своими последователями был объявлен «мятежником» против тэйининьского «храма». В том же году Чан Дао Куанг основал новый «главный храм» в Бакльеу; эта секта известна как Миньтяндао<sup>73</sup>.

В то же время в самом Тэйиние возник конфликт между хо фамом Фам Конг Таком и Ле Ван Чунгом с одной стороны, и «кардиналами» Нгуен Нгок Тьонгом и Ле Ба Чангом. Столкновение было столь острым, что Ле Ба Чанг счел возможным обратиться во французский суд города Тэйининь с иском против Ле Ван Чунга. Впрочем, 27 декабря 1933 г. враждующие стороны подписали соглашение о примирении. Однако это был лишь тактический ход со стороны Така и Чунга. Уже в марте следующего года Нгуен Нгок Тьонг был вынужден покинуть Тэйининь. Он поселился в Бенче, где создал новую секту каодаизма — Бантиньдао<sup>74</sup>.

Поводом к новым разногласиям в среде каодаистов послужила смерть Ле Ван Чунга в ноябре 1934 г. Нгуен Нгок Тьонг утверждал, что, в соответствии с соглашением каодаистских лидеров, достигнутым в 1928 г., именно он должен возглавить каодаистскую иерархию. Не добившись признания своих притязаний, он в мае 1935 г. в одностороннем порядке порвозгласил себя зяо тонгом. В свою очередь, Фам Конг Так, не обладая достаточным авторитетом для подобного шага, объявил себя «главой» каодаистов. В 1936 г. группировки каодаистов в Митхо и Бакльеу, «эзотерическая» группа из Кантхо сформировали Каодаистский союз (Лиенхоа тонгхой) с центром в Каукхо в Телоне<sup>75</sup>. Таким образом, к 1936 г. существовало три крупных каодаистских объединения: в Тэйиние во главе с Фам Конг Таком (оно также включало группу в Пномпене во главе с Чан Куанг Винем), в Бенче во главе с Нгуен Нгок Тьонгом и Союз, включавший секты Миньтянли, Миньтяндао, Чиеуминь, а также Тиентхиен.

Следует отметить, что среди различных течений каодаизма наибольшей политической активностью отличалась тэйниньская группировка, которую поддерживала большая часть сторонников каодаизма, общее число которых достигло к 1938 г. 300 тыс. человек. Ее глава Фам Конг Так на рубеже 30—40-х годов установил контакты со сторонниками претендента на вьетнамский престол Кьонг Де, проживавшего в Токио. Подобная активность вызвала беспокойство у главы французской колониальной администрации адмирала Деку: в 1941 г. Фам Конг Так был выслан на Мадагаскар<sup>76</sup>, а в Тэйнинь введены французские войска. Из ссылки Фам Конг Так вернулся лишь в сентябре 1946 г.<sup>77</sup>.

В годы мировой войны тэйниньскую общину возглавил Чан Куанг Винь. Хотя японские военные власти в Кохинхине и не предприняли шагов к освобождению Фам Конг Така, они проявили к тэйниньской общине немалый интерес. В этот период при содействии японской агентуры представители тэйниньской группировки проходили в пригороде Сайгона военную подготовку, получая необходимое снаряжение<sup>78</sup>.

После Августовской революции, в связи с началом активного вмешательства Франции в дела молодой республики, тэйниньская группировка предпринимает шаги с целью выхода на политическую арену. В 1946 г. ее представитель Ле Ван Хоать непродолжительное время даже возглавлял так называемую Автономную республику Кохинхина<sup>79</sup>.

В первые месяцы французской агрессии отряды каодаистов вместе с патриотическими силами участвовали в ее отражении. Однако уже 8 января 1947 г. военное руководство каодаистов подписало соглашение о «лояльном сотрудничестве»<sup>80</sup> с командованием французских сил<sup>81</sup>. В обмен тэйниньская группировка получила весьма значительные права на территориях, находившихся под ее контролем, вплоть до права сбора налогов. Французы также предоставили общине военную и финансовую помощь. В конце 40-х годов «верховный главнокомандующий» каодаистских отрядов Фам Конг Так неоднократно вступал в контакты с военными руководителями политико-религиозных организаций Биньсюен и Хоахао с целью формирования единых сил.

В начале 50-х годов, когда бесперспективность «грязной войны» Франции в Индокитае становилась все более очевидной, активность тэйниньской группировки вновь возросла. В сентябре 1953 г. состоялся так называемый Национальный конгресс, в котором помимо каодаистов участвовали представители общин Биньсюен, Хоахао, а также вьетнамского гоминьдана<sup>82</sup>. По замыслу его инициатора, Фам Конг Така, конгресс был призван стать посредником между патриотическими силами и марионеточным императором Бао Даем. В начале 1955 г. ли-



дер Биньсюен Бай Виен посетил в Каннах Бао Дая, предлагая ему от имени участников конгресса оказать давление на Зьема с целью заставить последнего отказаться от власти<sup>83</sup>.

Каодаисты предпринимали и другие попытки объединения южновьетнамских религиозных организаций. В марте 1955 г. Фам Конг Так выдвинул идею создания Единого фронта националистических сил, который объединил бы организации каодаистов, последователей Виньсюен и Хоахао, а также основанную Хюинь Фу Шо Социал-демократическую партию. В результате трехнедельных переговоров был подписан «пакт о ненападении». От имени участников «пакта» командующий силами каодаистов Нгуен Тхань Фыонг (входивший в тот момент в зьемовское правительство) объявил о достижении «духовного единения этих организаций для защиты страны и служения народу»<sup>84</sup>.

Поводы для объединения были достаточно весомыми. Нго Динь Зьем предъявил религиозно-политическим организациям требование включить их вооруженные формирования в сайгонскую армию, а также отказаться от права сбора налогов в ряде районов Намбо. В декабре 1954 г. сайгонские власти развернули первую наступательную операцию против частей религиозных организаций. Удар наносился в районе Лонгсюена по отрядам одного из лидеров Хоахао, Ба Кута, который в тот момент вел боевые действия против каодаистского командира Чинь Минь Тхе, стремясь установить полный контроль над районом Тхатшон<sup>85</sup>. Зьемовская армия выступила только против частей Ба Кута, избегая столкновений с силами Тхе.

Последний был весьма яркой фигурой в среде каодаистских военных. Один из участников создания тэйниньской армии, Чинь Минь Тхе в 1951 г. осудил сотрудничество каодаистов с французскими колонизаторами и укрепился в автономном «военном районе» вблизи горы Баден неподалеку от вьетнамско-камбоджийской границы<sup>86</sup>. Одновременно он объявил о намерении вести борьбу как против французов, так и против патриотических сил. Есть основания предполагать, что эта акция была вызвана отнюдь не прозорливостью Тхе, предвидевшего крах авантюры Франции в Индокитае. Каодаистский «диссидент» решил сделать ставку на США, расширявшие вмешательство в дела Индокитая. По некоторым сведениям, Чинь Минь Тхе в течение ряда лет имел контакты со спецслужбами США<sup>87</sup>, которые явно стремились внести раскол в среду потенциальных соперников американского ставленника Зьема. («Карьера» Тхе нашла свое отражение в романе Г. Грина «Тихий американец».)

В этих условиях инициатива Фам Конг Така имела успех. 20 марта 1955 г. фронт предъявил Зьему ультиматум с требованием в течение пяти дней сформировать «коалиционное» правительство<sup>88</sup>. Марионеточный президент в этой сложной обста-

новке действовал весьма осмотрительно, предложив фронту обсудить разногласия и в дальнейшем всячески затягивая переговоры. Однако уже 28—29 марта на улицах Сайгона произошли столкновения между парашютистами зьемовской армии и отрядами Биньсюен. В результате двухдневных боев в конце апреля, жертвами которых стали несколько сотен человек, преимущественно простых жителей города, формирования Биньсюен были разбиты и вытеснены из Сайгона<sup>89</sup>.

Немалую роль в успехе марионеточного режима сыграло отсутствие подлинного единства в рядах фронта. Несколько ранее вышел из его состава Чинь Минь Тхе, видимо, не без влияния американских спецслужб<sup>90</sup>. Он даже не считал необходимым уведомить об этом своих бывших союзников, которые узнали об отступничестве Тхе из радионовостей. (Предательство Тхе не простили. 4 мая 1955 г. он был убит в стычке с отрядом Биньсюен<sup>91</sup>.)

В конце марта стоявшим за Зьемом силам удалось добиться распада фронта. Явно под влиянием примера Тхе каодаистские генералы 30 марта 1955 г., вопреки призывам инициатора создания фронта Фам Конг Така, перешли на сторону сайгонского режима. Находившиеся под их командованием 25-тысячные отряды вошли в состав марионеточной армии. По этому поводу в президентском дворце в Сайгоне была устроена торжественная церемония, на которой присутствовали представители дипломатического корпуса. Как писал корреспондент «Монд» в Индокитае Макс Кло, «несомненно, что на решение каодаистов повлияла поддержка, оказываемая Соединенными Штатами правительству» Зьема<sup>92</sup>.

Однако обстановка на Юге Вьетнама продолжала оставаться сложной. Ряд профранцузских министров сайгонского режима подали в отставку, не вполне надежной была и армия. Ба Кут установил экономическую блокаду Сайгона, перерезав пути подвоза продовольствия из провинции дельты Меконга<sup>93</sup>.

30 апреля 1955 г. было опубликовано заявление правительства Франции, в котором осуждались действия Зьема в отношении оппозиции и предлагался арбитраж Бао Дая для урегулирования конфликта<sup>94</sup>. Но уже на открывшемся 2 мая в Париже совещании глав внешнеполитических ведомств США, Франции и Англии американской стороне удалось склонить Францию к поддержке Зьема. 20 мая был отдан приказ о выводе французских частей из Сайгона. Это коренным образом изменило ситуацию в пользу Зьема, который, сформировав новый кабинет, вывел из него деятелей, связанных с оппозицией<sup>95</sup>.

В мае 1955 г. началось генеральное наступление сайгонской армии против сил Биньсюен. Отборнейшие части во главе с полковником Зьонг Ван Минем с помощью американских военных советников, осуществлявших непосредственное руковод-

ство артогнем, к концу следующего месяца ликвидировали отряды Биньсюен как самостоятельную военную силу. Глава этой организации Ле Ван Виен (Бай Виен) эмигрировал во Францию и отошел от политической деятельности<sup>96</sup>. Выступавший против Зьема Фам Конг Так, лишившись поддержки тэйниньских генералов, в феврале 1956 г. был вынужден бежать в Камбоджу. До этого он находился под домашним арестом в одном из зданий тэйниньского комплекса, задержаны были также многие его сторонники, а также родственники. Двумя годами позже он умер в изгнании<sup>97</sup>.

В 60-е годы политика различных каодаистских сект была весьма противоречива. Часть прогрессивно настроенных деятелей движения активно поддерживали НФО, входили в состав его руководящих органов (это относится в первую очередь к секте Тиентхиен). Так, каодаистский майор Хюинь Мынг входил в состав ЦК НФОЮВ<sup>98</sup>. Другие группировки каодаистов либо придерживались умеренно оппозиционных взглядов, либо были полностью лояльны по отношению к сайгонским властям. Некоторые реакционные лидеры общины во главе с Као Хоай Сангом активно поддерживали марионеточный режим, а представители каодаистского «центра» в середине 60-х годов создали небольшую оппозиционную партию Возрождение Вьетнама<sup>99</sup>.

В начале 70-х годов руководство тэйниньской группировки, видимо, следуя политической традиции Фам Конг Така, стремилось выступить в качестве посредника между патриотическими силами и обреченным сайгонским режимом. Один из лидеров тэйниньских каодаистов, Чьонг Хью Дык, в январе 1975 г. даже призывал воюющие стороны начать переговоры, местом для которых предлагался Тэйнинь<sup>100</sup>.

После 1975 г. активность каодаистских группировок, включая тэйниньскую, спадает. Этот процесс нашел свое отражение в так называемом Священном указе тэйниньской общины от 1 марта 1979 года<sup>101</sup>. Этот документ, в частности, предусматривал полную ликвидацию административной структуры общины и передачу большей части ее имущества в распоряжение государства, а также прекращение всех спиритических сеансов.

В июне 1980 г. народный комитет провинции Тэйнинь издал приказ, которым была оформлена передача 40 из 46 зданий главного храмового комплекса государству.

В настоящее время большинство многочисленных сект каодаизма занимают вполне лояльную по отношению к государству позицию, принимают участие в работе местных организаций Отечественного фронта Вьетнама. Лишь тэйниньская группировка привлекает повышенное внимание административных органов, что легко объяснимо ее антикоммунистическим прошлым и причастностью к нелегальной оппозиционной деятельности в последние годы.

Подводя итог всему сказанному выше, нужно сделать ряд замечаний. В первую очередь при рассмотрении причин массовой поддержки политико-религиозных движений на Юге Вьетнама следует различать два уровня их восприятия: теоретико-догматический и обыденного сознания. Первый был свойствен главным образом образованной части общества, у которой находили отклик реформаторский дух, универсалистские тенденции новых учений. В то же время большинство вьетнамских интеллектуалов первой половины столетия находились под значительным влиянием французской культуры. Посттрадиционные доктрины (особенно каодаизм) давали европеизированной интеллигенции возможность самоидентификации, определения своего места на стыке культурных традиций Востока и Запада. При этом в большинстве своем интеллектуалы были в тот период материально неплохо обеспечены: их поддержка новых учений мало зависела от прагматических соображений. При анализе этого уровня восприятия необходимо рассмотрение в первую очередь религиозных традиций Вьетнама в целом, истории неортодоксальных культов, процесса формирования новой вьетнамской интеллигенции в нынешнем столетии.

Второй уровень характерен для крестьян, составлявших подавляющее большинство последователей каодаизма и «буддизма Хоахао», а также для маргинальных слоев. В начале века преобладающее место в структуре сельского населения Юга Вьетнама принадлежало безземельным арендаторам и малоземельным крестьянам: генезис этих групп населения был непосредственно связан с распадом традиционной сельской общины под воздействием колониальных институтов.

Именно «экс-крестьяне» являлись основным объектом влияния действовавших в южных провинциях Вьетнама на рубеже нашего столетия тайных обществ, а несколько позднее — каодаизма и «буддизма Хоахао». Вне традиционной сельской общины, которая в период возникновения политико-религиозных движений практически перестала существовать, они стремились к восстановлению привычных коммунальных связей. В этом плане каодаизму и «буддизму Хоахао» была присуща реставрационистская направленность.

То же можно сказать и о возрождении на новом уровне в рамках политико-религиозных движений патерналистских связей. В доколониальный период отношения «патрон — клиент» строились на основе принципов «моральной экономики», предполагавших обеспечение гарантий существования крестьян, их безопасности в голодные годы, включая помощь со стороны сельских магнатов, освобождение от налогов на государственном уровне.

Процесс колонизации, подрывавший традиционные устои жизни крестьян Юга Вьетнама, гарантии самого их существо-

вания, вызвал и распад патерналистских связей. Рост абсентеистского землевладения вел к обезличиванию взаимоотношений сельских магнатов и крестьян, а колониальной администрации был чужд даже малейший элемент морали в экономических связях с крестьянством — имевшие постоянную тенденцию к росту налоги не снижались даже в годы наиболее жестоких неурожаев. В рамках же каодаизма и «буддизма Хоахао» эта обезличенность преодолевалась: служащие колониальной администрации, крупные землевладельцы, стоявшие у истоков этих движений, оказывали своим единоверцам-крестьянам реальную поддержку, на которую последние при иных обстоятельствах не могли рассчитывать. Что же касается маргиналов, то для них было особенно характерно стремление к стабилизации и упрочению собственного социального статуса, а политико-религиозные движения давали их представителям такую возможность.

Таким образом, каодаизм и «буддизм Хоахао» привлекали крестьян не в последнюю очередь как дополнительная гарантия существования (посредством благотворительных фондов, других практиковавшихся в общинах формах коллективной взаимопомощи), т. е. на уровне обыденного сознания поддержка движений была связана преимущественно с прагматическими соображениями. В этом широком смысле распространение влияния каодаизма и «буддизма Хоахао» среди крестьян Юга Вьетнама может быть интерпретирована как их реакция на разрушение традиционных общинных связей под воздействием колониальных институтов и рыночных отношений.

Несколько слов следует сказать и о «милленаризме» политико-религиозных движений, причем сама постановка вопроса требует уточнений. Так, когда речь идет о канонических текстах каодаизма и сочинениях Хюинь Фу Шо, достаточно очевидно, что милленаристское видение занимает в них периферийное положение. В наиболее почитаемой книге каодаистского канона «Священные изречения» встречаются пророчества грядущей катастрофы, отождествляемой с предстоящей мировой войной (тексты датируются 20—30-ми годами). Однако и этому источнику, и особенно «Новозаконию» и «Повествованию о подлинном законе» в целом свойственна позитивная направленность, основное внимание уделяется утверждению земной иерархии, упорядочению жизни общины.

Разумеется, основополагающая концепция каодаизма о «третьем спасении» по аналогии с мифом о пришествии Майтреи может трактоваться в милленаристском духе. Но при этом следует помнить, что корпус каодаистских текстов в целом дает не так уж много поводов для такой интерпретации.

Подобным же образом могут быть охарактеризованы и книги основателя «буддизма Хоахао»: для них морализаторская направленность присуща в большей мере, чем пророческая.

Что же касается устной пропаганды, то, хотя достоверных сведений об этой стороне деятельности политико-религиозных движений крайне мало, можно говорить о большем значении милленаристских настроений в данной сфере.

Как правило, пик милленаристской пропаганды совпадал либо с ухудшением положения самих движений, либо с общей кризисной ситуацией на Юге Вьетнама. Каодаисты, например, в начале 80-х годов распространяли слухи как о предстоящем глобальном катаклизме (столкновении кометы Галлея с Землей), так и о «локальной» катастрофе (падении горы Баден в окрестностях Тэининя, которое вызовет гибель города). Условием спасения, разумеется, была поддержка каодаистской общины. Сторонники же «буддизма Хоахао» в подобные периоды утверждали неизбежность скорого пришествия в мир перевоплощения Хюинь Фу Шо, а также прихода к власти Миньвьонга (Государя света), причем порой эти фигуры отождествлялись.

Следует, однако, подчеркнуть, что данные воззрения практически не нашли отражения в официальных канонах движений, а в периоды относительного спокойствия исчезали из поля зрения. Таким образом, можно говорить о своего рода «ситуационном» милленаризме каодаизма и «буддизма Хоахао», так как обращение к нему диктовалось преимущественно потребностями текущей пропаганды.

Политико-религиозные движения в целом не претендовали на роль альтернативы существующему порядку: ими предлагались лишь преобразования в теократическом духе, а не проповедуемая часто милленаристскими течениями коренная ломка. Подобная «конструктивная» направленность каодаизма и «буддизма Хоахао», видимо, связана с тем обстоятельством, что в условиях колониального режима, препятствовавшего развитию политических организаций коренного населения, «новые религии» взяли на себя многие их функции, равно как и задачи коллективной взаимопомощи.

Эта социальная поливалентность политико-религиозных движений обусловила их жизнеспособность и после крушения французского колониального господства. Однако она не исчерпывает феномена каодаизма и «буддизма Хоахао», представляющих собой достойный объект изучения для исследователя синкретических «посттрадиционных» вероучений Востока<sup>102</sup>.

<sup>1</sup> Интервью автора, взятое у главы Комитета по делам религий правительства СРВ Нгуен Куанг Хюи (май 1988 г.).

<sup>2</sup> Hue Tam Ho Tai. Millenarism and Peasant Politics in Vietnam. Harvard, 1983; Oliver V. L. Cao Dai Spiritism: a Study of Religion in Vietnamese Society. Leiden, 1976; Werner J. Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Viet Nam. New Haver, 1980; Smith R. B. An Intro-

diction to Caodaism.— Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L., 1970, vol. XXXIII, pt 2—3.

<sup>3</sup> Так, в статье Британской энциклопедии (издание 1988 г.) Нго Ван Чиеу отождествляется с Ле Ван Чунгом. Число примеров легко может быть умножено.

<sup>4</sup> См. *Фурсов А. И.* Проблемы социальной истории крестьянства Азии. Ч. 1—2. М., 1986, 1988; *Popkin S.* The Rational Peasant. Berkley—New York, 1979; *Scott J. C.* The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven—London, 1976.

<sup>5</sup> *Huỳnh Phú Sổ. Sấm-giảng giáo-lý.* (Истинные изречения). [Б. м.], 1972, с. 205.

<sup>6</sup> Там же, с. 58.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, с. 17.

<sup>9</sup> Там же, с. 175.

<sup>10</sup> Там же, с. 220.

<sup>11</sup> *Bầu, sơn, ky, huông* — буквально: «драгоценность, гора, тайна, благо-воние».

<sup>12</sup> *Huỳnh Phú Sổ. Sấm-giảng giáo-lý*, с. 206.

<sup>13</sup> Там же, с. 227.

<sup>14</sup> Там же, с. 210.

<sup>15</sup> Там же, с. 211—212, с. 224—225.

<sup>16</sup> Там же, с. 212.

<sup>17</sup> Там же, с. 215.

<sup>18</sup> Там же, с. 214.

<sup>19</sup> Там же, с. 6.

<sup>20</sup> *Lansdale E. G.* In the Midst of War: an American Mission to Southeast Asia. N. Y., 1972.

<sup>21</sup> *Browne M. W.* The New Face of War. N. Y., 1968, с. 324.

<sup>22</sup> *La verité sur Viet-Nam.* P., 1948, с. 15; *Hue Tam Ho Tai.* Millenarism and Peasant Politics in Vietnam, с. 123.

<sup>23</sup> *Hue Tam Ho Tai.* Millenarism and Peasant Politics in Vietnam, с. 115—117.

<sup>24</sup> *Fall B.* Viet-Nam Witness. N. Y., 1966, с. 151.

<sup>25</sup> См. *Huỳnh Phú Sổ. Sấm-giảng giáo-lý.*

<sup>26</sup> Там же, с. 112.

<sup>27</sup> *Huỳnh Phú Sổ. Sấm giảng thi văn giáo lý toàn bộ.* Long Xuyên, 1974, с. 438—439.

<sup>28</sup> *La verité sur Viet-Nam*, с. 15.

<sup>29</sup> *Huỳnh Phú Sổ. Sấm-giảng giáo-lý*, с. 227.

<sup>30</sup> *Buttinger J.* Vietnam. The Unforgettable Tragedy. N. Y., 1977, с. 77.

<sup>31</sup> *Lancaster D.* The Emancipation of French Indochina. L., 1961, с. 138.

<sup>32</sup> Эта цифра значительно превосходила численность вооруженных формирований «буддизма Хоахао», предусмотренную соглашением с французским командованием.

<sup>33</sup> *Chaffard G.* Indochine, dix ans d'indépendance. P., 1964, с. 46.

<sup>34</sup> Там же, с. 64.

<sup>35</sup> *Lancaster D.* The Emancipation of French Indochina, с. 396.

<sup>36</sup> *Le Monde.* 14.07.1956.

<sup>37</sup> *Huỳnh Phú Sổ. Sấm-giảng giáo-lý*, с. 7.

<sup>38</sup> *Browne M. W.* The New Face of War, с. 324.

<sup>39</sup> См.: Новая история Вьетнама. М., 1980.

<sup>40</sup> Его принадлежность к буддийской общине проблематична.

<sup>41</sup> *Huỳnh Phú Sổ. Sấm-giảng giáo-lý.*

<sup>42</sup> См. *Nhân dân.* 15.12.1984.

<sup>43</sup> Так, прекратилась деятельность учебных заведений и административных органов общины. Численность последователей «буддизма Хоахао» сократилась с примерно 2,5 млн. человек в 1975 г. до 1 млн. к концу 70-х годов. К началу 80-х годов лишь примерно каждый пятый последователь учения точно соблю-

дал требуемые несложные обряды. Однако и в настоящее время число последователей «буддизма Хоахао» в провинциях Анзянг, Донгтахп, Лонган, Тьензянг превышает 1 млн. человек, а в день поминовения Хюинь Фу Шо в его родной деревне Хоахао собираются 10—20 тыс. верующих.

<sup>44</sup> *Đông Tân. Tìm hiểu Đạo Cao-Đài. Sài-gòn, 1974, с. 16.*

<sup>45</sup> Там же, с. 100.

<sup>46</sup> Основной способ проведения спиритического сеанса — так называемый «corbeille à bec».

<sup>47</sup> *Thánh Ngôn. Sài gòn, 1964; Thánh Ngôn hiệp tuyên. Tân Luật. Pháp Chánh truyền. Tây Ninh, 1972.*

<sup>48</sup> *Малявин В. В. Синкретические религии в Китае в XX в.: традиционное и посттрадиционное.* — Религии мира. М., 1989.

<sup>49</sup> Каодаистский «пантеон», равно как и канон, носит «открытый» характер. Это обстоятельство является немаловажной предпосылкой центробежных тенденций в каодаистском движении.

<sup>50</sup> *Đông Tân. Tìm hiểu Đạo Cao-Đài, с. 61.*

<sup>51</sup> Там же, с. 68—69.

<sup>52</sup> *Kính hồi — chuông cuu-khồ. Chô-lôn, 1969.*

<sup>53</sup> *Đông Tân. Tìm hiểu Đạo Cao-Đài, с. 24.*

<sup>54</sup> Там же, с. 21—22.

<sup>55</sup> *Chơn-Iy-Đại-Đạo. (Истина Великого Пути). Sài gòn, [б. г.]*

<sup>56</sup> *Đai Thừa Chơn Giáo. (Истинное учение Махаяны). Gia Định, 1956, с. 109.*

<sup>57</sup> *Đông Tân, Tìm hiểu Đạo Cao-Đài, с. 44, 59.*

<sup>58</sup> Там же, с. 25.

<sup>59</sup> Там же, с. 21—22.

<sup>60</sup> См. *Thánh Ngôn hiệp tuyên.*

<sup>61</sup> *Thánh Ngôn, 1964, с. 77.*

<sup>62</sup> *Đông Tân. Tìm hiểu Đạo Cao-Đài, с. 118.*

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> *Smith R. B. An Introduction to Caodaism, с. 337—338.*

<sup>66</sup> Там же, с. 338.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> *Hill F. R. Millenarian Machines in South Vietnam.— Comparative Studies in Society and History. 1971, vol. 13, № 3.*

<sup>70</sup> *Smith R. B. An Introduction to Caodaism, с. 341.*

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Подробнее см. *Trần Quảng Vinh. Lịch sử Đạo Cao-Đài. (История каодаизма) Tây Ninh, 1973.*

<sup>73</sup> *Smith R. B. An Introduction to Caodaism, с. 343.*

<sup>74</sup> *Nguyễn văn Ca. Le flambeau de la vérité. Mytho, 1940, с. 31; Smith R. B. An Introduction to Caodaism, с. 344.*

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> *Decoux A. A la barre de l'Indochine. P., 1949, с. 235.*

<sup>77</sup> *Lancaster D. The Emancipation of French Indochina, с. 183.*

<sup>78</sup> *Mc Alister J. T. Viet Nam. The Origines of Revolution. N. Y., 1969, с. 178; Su thật của một giáo phẩm Cao Đài. (Правда каодаистского иерарха). Tây Ninh, 1978, с. 13.*

<sup>79</sup> *Lancaster D. The Emancipation of French Indochina, с. 182—183.*

<sup>80</sup> *Fall B. Viet-Nam Witness, с. 144.*

<sup>81</sup> *Chaffard G. Indochine, с. 43.*

<sup>82</sup> *Đông Tân. Tìm hiểu Đạo Cao-Đài, с. 140.*

<sup>83</sup> *Lancaster D. The Emancipation of French Indochina, с. 383.*

<sup>84</sup> *Chaffard G. Indochine, с. 65—66.*

<sup>85</sup> *Lansdale E. G. In the Midst of War, с. 199.*

<sup>86</sup> Там же, с. 187.

<sup>87</sup> Там же, с. 188.



<sup>88</sup> Le Monde, 5.03.1955.

<sup>89</sup> Ely P. L'Indochine dans la tourmente. P., 1964, с. 312.

<sup>90</sup> Lansdale E. G. In the Midst of War, с. 246.

<sup>91</sup> Там же, с. 308.

<sup>92</sup> Le Monde, 26—27.03.1955.

<sup>93</sup> Lancaster D. The Emancipation of French Indochina, с. 396.

<sup>94</sup> История Вьетнама в новейшее время (1917—1965). М., 1974, с. 344.

<sup>95</sup> Lancaster D. The Emancipation of French Indochina, с. 391.

<sup>96</sup> Там же, с. 397.

<sup>97</sup> Sự thật của một giáo phạm Cao Đài, с. 20.

<sup>98</sup> Ранее он служил в вооруженных формированиях тэйниньской группировки.

<sup>99</sup> К этому времени движение разделилось на 25 крупных и малых группировок.

<sup>100</sup> Saigon Post, 17, 21.01.1975.

<sup>101</sup> Đạo Linh. 1. Tây Ninh. 1.03.1979.

<sup>102</sup> Из этого краткого обзора следует, что верхушка общин каодаистов и «буддистов Хоахао» при выработке политической линии исходила преимущественно из групповых или личных интересов. Чаяния крестьян, составлявших подавляющее большинство верующих, при этом учитывались мало: достаточно привести пример земледельцев на контролировавшейся Чан Ван Шоае территории, который неумеренными поборами поставил последних на грань голода. Поэтому само понятие «крестьянская политика» к данным движениям следует применять с известными оговорками. Вместе с тем это свидетельствует, что поддержка крестьянами каодаизма и «буддизма Хоахао» не может быть сведена лишь к стремлению обеспечить «безопасность» в рамках политико-религиозных движений — этот вопрос требует более широкого рассмотрения.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ ЯПОНИИ

Синто («путь богов») — национальная религия японцев, которую они исповедуют наряду с буддизмом. Характерные особенности синто обусловили его тесную связь с японской нацией и возможность использования этой религиозной традиции для обоснования шовинистических и ультранационалистических идей. На протяжении почти 80 лет после незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. синто, по существу, играл роль государственной религии Японии. В наши дни консервативные силы предпринимают активные попытки возродить государственный синто в классовых интересах японской монополистической буржуазии. Указанные обстоятельства определяют место синто в общественно-политической жизни Японии в новое и новейшее время.

Истоки синто восходят к глубокой древности и включают все присущие первобытным народам формы верований — тотемизм, анимизм, фетишизм, магию, культ предков и т. п. Древние японцы обожествляли практически все предметы и явления окружавшего их мира. Большое место в их верованиях занимали культы природы: Kami (божества, духи) обитали в горах, реках, источниках, растениях, животных. При этом особенно широко был распространен солярный культ. Верховное божество синто Аматэрасу-о-миками (Великая священная богиня, сияющая на небе) ведет свое происхождение от духа солнца Аматэру митама, которому поклонялись повсюду на территории Японии.

Со временем японцы стали обожествлять всевозможные понятия. Так появились божества физической силы и ума, духи добра и зла. Многочисленные божества мусуби олицетворяли животворные силы, способствующие зарождению и росту человеческого организма, созреванию злаков, творению всего сущего. Верили, что духи обретаются даже в словах. Дух слова назывался котодама<sup>1</sup>.

Наряду с одухотворением предметов и явлений природы важное место в религиозных представлениях древних японцев

занимал культ предков. Духи усопших рассматривались ими как силы, которые могли не только творить добро, но и насыщать всевозможные беды и несчастья. При помощи различных магических действий старались задобрить духов предков и превратить их в своих покровителей.

В религиозных концепциях древних японцев не существовало строгой системы. При наличии некоторых общих черт, обусловленных характером жизнедеятельности, в целом сходным для большей части территории страны, представления о божествах, которым поклонялись в разных местах, подчас были весьма различными. Божества и духи не были антропоморфными, они считались невидимыми и внушали страх, что, в свою очередь, усугубляло необходимость умиловить их.

Многие черты современного синто сложились в эпоху, когда в результате проникновения в середине I тысячелетия до н. э. в Японию поливного рисосеяния из материковой Азии стали возникать земледельческие общины. Труд в таких общинах имел коллективный характер: совместная работа была главным условием не только выращивания риса, но и выживания вообще. Естественно поэтому, что основное содержание религии той эпохи, ставшей прототипом синто, составлял коллективный обряд, обслуживавший средствами магии жизненно важные нужды членов общины. Наиболее ярким проявлением этой характерной особенности древней религии японцев, унаследованной современным синто, служат праздники синтоистских святилищ — мацури<sup>2</sup>.

Возникновение земледельческих общин, члены которых были тесно связаны друг с другом, вызвало к жизни культ предка — покровителя общины. Так сложилось представление об удзигами, которого первоначально рассматривали как божество — первопредка рода или клана, а затем — по мере ослабления кровнородственных связей и одновременно укрепления связей соседских, земляческих — как духа — покровителя местности, опять-таки восходившего к наиболее влиятельному в ней роду. Удзигами символизировал единство и сплоченность рода, а со временем — соседской общины. В процессе формирования культа духов-покровителей последние начинали отождествляться с многочисленными природными божествами, от которых они заимствовали «чудотворные» способности.

Современный синто унаследовал многие формы обрядности, сложившейся в рамках древней земледельческой общины. Каждый обряд состоял из трех частей: встречи божества, постоянным местом обитания которого считалось небо, общения с ним и его проводов. Для встречи ками выбирали либо необычной формы скалы и камни чаще всего на вершинах гор и холмов, либо отдельно стоявшее большое дерево. Место отправления обряда не огораживалось — ограничивались тем, что обозначали его

воткнутыми в землю ветвями вечнозеленого дерева сакаки. Для Kami готовили угощения, ему подносили ткани и различные украшения. Перед обращением к божеству совершали обряд очищения, состоявший, как правило, в омовении. Затем божеству возносились молитвы. Обряд завершался пиршеством, в ходе которого его участники съедали и выпивали «вместе с божеством» приготовленные угощения. Поскольку считалось, что божество приходит к людям лишь на время, специального помещения для Kami первоначально не строили.

Описанные выше элементы древней обрядности сохранились до наших дней. Посещение верующими синтоистского святилища начинается с очищения (хараи), состоявшего в омовении водой рта и рук. Как и в древности, божеству подносят угощения (синсэн), чаще всего — бочонки с соевым соусом, бутылки с рисовой брагой — сакэ. Подношения в виде тканей ныне заменил столбик с бумажными подвесками (гохэй), устанавливаемый перед алтарем святилища. Обязательным элементом обряда остается чтение молитв (норито), после чего его участники выпивают по глотку рисовой браги, что символизирует пиршество (наорай) древности.

По мере расширения масштабов традиционных празднеств и других обрядов появилась необходимость в культовых постройках. Прототипом синтоистских святилищ — дзиндзя — были временные постройки, где хранились аксессуары празднеств. Постоянные святилища для наиболее почитаемых Kami стали сооружать не раньше V—VI вв. В них помещали зеркала, мечи, полоски материи или бумаги с начертанными на них именами божеств. Эти предметы, именуемые синтай (божественная субстанция), считаются воплощениями Kami и служат объектами поклонения. Первоначально святилище состояло лишь из помещения, где находился синтай, — хондэн. Позже под влиянием буддизма к хондэн стали пристраивать зал для молящихся (хайдэн). Подавляющее большинство дзиндзя состоит из этих двух частей. Имеются, однако, исключения: в случае, если объектом культа в святилище является гора, ограничиваются сооружением хайдэн и, наоборот, некоторые дзиндзя представляют собою небольшие по размерам постройки, предназначенные лишь для хранения синтай. Обязательным атрибутом дзиндзя служит устанавливаемая перед святилищем, а часто — на пути к нему, арка П-образной формы — тории<sup>3</sup>.

Синтоистский культ отправляется не только в дзиндзя. Его объектом может быть любой предмет, «святость» которого обозначается сплетенной из рисовой соломы веревкой — симэнава. Во многих семьях имеются домашние синтоистские алтари — камидана, в которых объектами поклонения служат таблички с именами предков.

В древней земледельческой общине трудовая деятельность

ее членов и религиозный обряд были тесно связаны. Естественно поэтому, что функции жреца, руководившего отправлением обряда, и главы общины не были четко разграничены. Сложившиеся в рамках древней общины представления о неразрывности дел божественных и мирских были унаследованы возникшими в первые века нашей эры раннегосударственными образованиями, а затем объединенным японским государством, которое начало складываться в IV в. Эти представления нашли выражение в концепции единства религиозного обряда и управления государством (сайсэй итти), которое воплощалось в лице правителя, совмещавшего функции верховного жреца и политического руководителя. Такая ситуация, в свою очередь, породила представление о правителе как об особом существе, отличающемся от обычных людей. Считалось, что в процессе отправления обряда правитель вступает в общение с ками, познает его волю и затем действует в соответствии с ней. Эти шаманские по существу взгляды лежат в основе культа императора, по сей день остающегося важным составным элементом синто. Культ императора в равной мере зиждется и на его сакральной генеалогии: «божественный» предок царствующего дома считается божеством-покровителем всего японского государства.

Указанные специфические особенности синто с течением времени породили представление о неразрывной связи его с японской нацией и государством. Подобно тому как божество—покровитель рода, клана, общины был первопредком только данной группы людей, по мере складывания японской государственности предок правителя стал восприниматься в качестве верховного божества всего японского народа, его общего предка. Отсюда следовало, что каждый японец исключительно в силу своего происхождения является синтоистом, а неяпонец синтоистом быть не может. Иными словами, синто по своей сути глубоко националистичен. Упрочению представлений о связи синто с государством способствовала и концепция единства религиозного обряда и политического управления государственными делами.

Эти представления нашли отражение и в мифологии синто. Исходные версии ранних мифов, по всей вероятности, представляли собой прозаические рассказы, посвященные объяснению происхождения вещей, деяниям воображаемых предков отдельных родов и племен, внесению ими упорядоченности в начальный хаос мира и т. п. В дальнейшем с развитием культа произошла контаминация мифов с фразеологией славословной, возносимых божествам во время обрядов и празднеств. Будучи обращены к божественному покровителю рода или племени, они содержали опозтизированный рассказ о его деяниях. По мере раннеклассового расслоения древнего общества, выделения родо-племенной знати мифы становились повествованиями о де-

лах первопредков знатных кланов, а их функция во все большей степени сводилась к обоснованию власти этих кланов.

Синтоистская мифология дошла до нас преимущественно в том виде, в каком она была зафиксирована в древнейших письменных памятниках Японии — летописно-мифологических сводах «Кодзики» («Записи о делах древности», 712 г.) и «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720 г.), составленных по указанию правителей сложившегося к тому времени объединенного японского государства. Анализ «Кодзики» и «Нихон сёки» свидетельствует о том, что их составители стремились объединить в один мифологический цикл мифы, принадлежавшие первоначально различным родам и племенам. Однако мифы не записаны в том виде, в каком были первоначально услышаны, а подобраны тенденциозно с целью обосновать сакральный характер генеалогии правящего клана и его право на власть. Для составителей «Кодзики» и «Нихон сёки» характерны также попытки интерпретировать услышанные ими мифы на китайский лад. Так, описание космогонического процесса в обоих памятниках фактически представляет собой пересказ древнекитайской космогонической концепции.

Первые божества, выделившиеся из вселенского хаоса, не играют существенной роли в мифологии синто. Практически «сотворение мира» начинается с появления божеств седьмого поколения — супружеской пары Идзанаги и Идзанами, которые породили Японские острова и множество kami. Во время родов бога огня Идзанами умерла, после чего Идзанаги продолжал самостоятельно рожать богов. Так появились богиня солнца Аматэрасу и бог ветра и бури Сусаноо. Идзанаги вверил небесную страну Такама-га хара в ведение Аматэрасу, а Сусаноо повелел править «равниной океана». Сусаноо, однако, не только не подчинился поведению отца, но и совершил ряд поступков, которые по обычному праву древности считались тягчайшими преступлениями: разрушил ограждения рисовых полей Аматэрасу, разорил ее огороды, осквернил ее жилище. Оскорбленная Аматэрасу укрылась в небесной пещере, и весь мир погрузился во тьму. Богам потребовалось затратить немало усилий, чтобы побудить Аматэрасу выйти из пещеры. Сусаноо за свои проступки был навечно изгнан из небесной страны на землю, где породнился с земными божествами. Один из его потомков — О-кунинуси (Великий хозяин земли) стал править землей. Однако через некоторое время О-кунинуси отказался от власти в пользу Ниниги — внука Аматэрасу, сошедшего на землю по повелению своей «божественной» бабушки. Потомок Ниниги, фигурирующий в мифах под именем императора Дзимму (Божественный воин), и положил начало императорской династии<sup>4</sup>.

Мифы, собранные в «Кодзики» и «Нихон сёки», очевидно, содержат отголоски реальных событий. Рассказ об Аматэрасу

и Сусаноо, по всей вероятности, отражает борьбу между царским кланом, утвердившимся первоначально в местности Ямато в Центральной Японии, и племенными вождями Идзумо — района, прилегающего к побережью Японского моря. Легенда о завоевании императором Дзимму Ямато, видимо, отражает сведения о завоевательном походе племен Северного Кюсю в Центральную Японию, имевшем место на рубеже III—IV вв. н. э. Красной нитью через мифологическую часть «Кодзики» и «Нихон сёки» проходит мысль о «священном» праве царского клана Ямато на власть. Эти мифы составили основу религиозного престижа правителей страны, которые постоянно ссылались на «прямое» происхождение от верховного божества — Аматаэрасу. При этом подчеркивалось, что «божественная» кровь Аматаэрасу передается из поколения в поколение императорской фамилии, члены которой якобы непрерывно правят Японией. Император именовался «сыном небес», «продолжением» Аматаэрасу во времени, «богом в человеческом облике».

Фиксация мифов в «Кодзики» и «Нихон сёки» способствовала оформлению местных верований и культов в единую религию японского народа. Это вовсе не означает, что указанные мифы заменили собой культы и религиозные представления, характерные для различных районов страны. Во многих случаях подобные культы сохранились вплоть до наших дней. Однако мифология «Кодзики» и «Нихон сёки» с течением времени становилась фактором, оказывающим возрастающее влияние на формирование синтоистского пантеона и обрядности во всеяпонском масштабе.

Сложившийся первоначально как культ земледельческой общины, синто развивался в активном взаимодействии с заимствованными из материковой Азии буддизмом, религиозным даосизмом и конфуцианством. Так, догматика синто, его обрядность формировались под воздействием буддизма и даосизма, особенно космогонической концепции позитивного и негативного начал (инь — ян) и пяти первоэлементов (усин). В течение длительного времени синто занимал подчиненное буддизму положение. Местные Kami были объявлены воплощениями будд и бодисатв, изображения которых в ряде случаев стали объектами поклонения в дзиндзя. Во многих святилищах обряды отправлялись буддийскими священниками. Буддизм, казалось, полностью поглотил синто.

Однако, несмотря на высокую степень синто-буддийского синкретизма, синто сохранился как национальная религия японцев, отличная от буддизма и других иностранных заимствований. Объясняется это рядом объективных факторов исторического развития Японии.

Относительная изолированность Японских островов, однородность национального состава населения страны способствовали

сохранению культурных и религиозных традиций, уходящих корнями в глубокую древность. Необычайная стойкость религиозных представлений, сложившихся в рамках древней земледельческой общины, определялась и застойным характером отношений внутри этой общины, причиной чего, в свою очередь, служил сам характер поливного рисосеяния. Вот почему многие формы обрядности той эпохи сохранились вплоть до наших дней. Существенно и то, что буддийское влияние, сколь бы сильным оно ни было, не затронуло важнейшей основы синто — культа предков. Более того, заимствования из буддизма лишь способствовали консервации культа предков, особенно на семейном уровне. Буддийские заимствования в силу самого своего характера оказались не в состоянии заменить общинный культ божеств-покровителей.

Этому способствовали функциональные различия между синто и буддизмом: в то время как синтоистская обрядность была связана с жизнеобеспечивающими нуждами людей, буддизм взял на себя заботу о «спасении души» верующего. Синто и буддизм в данном случае взаимно дополнили друг друга, что объясняет характерное для Японии сосуществование этих двух религиозных традиций в одном и том же индивиде, необычайную веротерпимость японцев, их склонность к синкретизму в области религии, к одновременному исповеданию двух и более вероучений и особенно к участию в обрядности различных религий. Буддийское влияние не подорвало и культ «божественных» предков императора. Наоборот, заимствования из буддизма и особенно из конфуцианства были использованы для его упрочения.

В культе «божественных» предков императора уже на ранних этапах истории страны нашла проявление связь синто с политикой. Как отмечалось выше, тенденциозный подбор мифов в «Кодзики» и «Нихон сёки» имел своей целью обосновать сакральный характер генеалогии правящей династии, ее происхождение от верховного божества синто — солнечной богини Аматэрасу. Дальнейшим развитием этой тенденции в трудах синтоистских теологов средневековья явилась концепция о «божественном» характере не только царствующего дома, но и Японии в целом. С тех пор тезис «Япония — страна богов» неизменно брался на вооружение теми, кто ставил задачей поднять престиж императора, обосновать идею «уникальности» японской нации и ее превосходства над другими народами.

Указанные идеи нашли логическое завершение в государственном синто — религиозно-политической системе, созданной правящими кругами Японии после незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. и просуществовавшей вплоть до поражения Японии во второй мировой войне. Синто был провозглашен государственным культом, обязательным для всех япон-



цев, независимо от их вероисповедания. Это стало возможным в результате выделения синто из числа других религий в качестве государственного обряда. В данном случае было использовано то обстоятельство, что культ синтоистских святилищ по существу сводился к обряду, поскольку синто не располагал ни систематизированной догматикой, ни достаточно разработанной морально-этической системой. Этот недостаток синто с точки зрения представлений о развитой религии позволил наполнить его обрядовую оболочку идеологическим содержанием, отвечавшим интересам правителей монархического буржуазно-помещичьего государства, каковым была в то время Япония. По существу, в форме религиозной догмы проповедовалась государственная доктрина<sup>5</sup>.

Главным объектом государственного культа стал обожествленный император. В принятой в 1889 г. конституции Японии личность императора объявлялась «священной и неприкосновенной», утверждалось, что «Японская империя управляется династией императоров, царствующих непрерывно вечные времена». Это положение считалось основным звеном конституционной системы, отражавшим «уникальную японскую национальную сущность». Роль канона государственного синто играл принятый в 1890 г. Императорский рескрипт об образовании, провозглашавший верность императору высшей добродетелью подданных Японской империи. Необходимость следования указанной добродетели выводилась из конфуцианских морально-этических принципов, в частности принципа сыновней почтительности. В рескрипте эти принципы тесно увязывались с культом предков, пустившим глубокие корни в религиозной традиции японского народа. Концепция сыновней почтительности была выведена за рамки семьи, расширена до всеяпонских масштабов. Впоследствии вся японская нация была объявлена одной большой семьей, в роли главы которой выступал император, правивший в силу своей сакральной генеалогии. Это не противоречило традиционным представлениям японцев, привыкших оказывать должное почтение главе и предкам основной семьи (хонкэ) в группе родственных семей (додзоку), на чем в течение веков базировалась общественная структура Японии. Культ предков был сведен к культу «божественных» предков императора, а традиционное почитание, оказывавшееся основной семье и ее главе членами боковых семей (бункэ), концепция сыновней почтительности были возведены в категорию государственной морали и в итоге сублимировались в идеи верноподданности и незыблемого авторитета императора.

Важной составной частью догматики государственного синто стали мифы, обосновывающие «уникальную японскую национальную сущность». Их пропаганда была важнейшей задачей деятельности правительства в идеологической области. Мифы,

содержавшиеся в «Кодзики» и «Нихон сёки», рассматривались как ортодоксальные, любая попытка их объективного изучения жестоко пресекалась. Мифы включались в качестве обязательного предмета в школьные программы. Таким образом, мифы сами по себе стали идеологической основой государственной власти, широко использовались для обоснования системы политического господства крупной буржуазии, помещиков и военной клики, осуществлявшегося от имени императора<sup>6</sup>.

По мере усиления агрессивности японского империализма усиливался милитаристский и шовинистический характер догматики государственного синто. Тезис о превосходстве Японии как «страны богов» над остальным миром получил дальнейшее развитие, что нашло свое выражение в провозглашении «священной» миссии Японии в отношении других стран, состоящей в том, чтобы руководить ими. Поэтому любая военная авантюра, предпринимавшаяся правителями Японии от имени императора, объявлялась «священной войной». При этом претензии на мировое господство японские милитаристы обосновывали ссылками на мифы. Так, из легенды о мифическом основателе Японской империи — Дзимму был заимствован лозунг «хакко итию» («весь мир под одной крышей»), который в канун и во время второй мировой войны стал идеологическим обоснованием разбойничьей политики японского империализма.

Существенной особенностью догматики государственного синто было то, что она формулировалась правительством, «спускалась» сверху в виде официальных документов. Ни синтоистским священникам, низведенным до положения чиновников государственного аппарата, ни кому бы то ни было вообще не позволялось не только вносить в эти догмы что-то новое, но и интерпретировать их по-своему. По существу, это приостановило процесс развития синтоистской догматики, оказало негативное влияние на развитие догматики других вероучений. В условиях господства государственного синто не допускалось распространение догм, которые противоречили бы официальной догме.

Большое политическое значение придавалось обрядности государственного синто. Цель ее состояла в том, чтобы обеспечить единство и сплоченность нации на основе верности императору. Обрядность императорского двора стала эталоном, в соответствии с которым должны были отправляться обряды во всех синтоистских святилищах. На основе обрядности императорского синто учреждались государственные праздники. Самым важным из них был День основания империи — кигэнсэцу, базировавшийся на мифе о легендарном императоре Дзимму. Этот и другие подобные праздники были призваны обосновать правомерность существующей политической системы, внушить народу мысль о том, что Япония извечно существует

с императорской системой, что японская государственность и император неотделимы друг от друга. Влияние императорского синто распространилось и на домашнюю синтоистскую обрядность. Власть настаивали на том, чтобы в каждом домашнем алтаре (камидана) в обязательном порядке была установлена табличка с именем «божественной» прародительницы императоров Аматаэрасу, приобретенная в Исэ дзингу — святилище солнечной богини. Камидана с табличкой Аматаэрасу должны были иметь все, независимо от вероисповедания, в том числе и христиане<sup>7</sup>.

Стремясь поставить под свой контроль синтоистские святилища и превратить их в рассадники идеологии государственного синто, власти навязывали им новые по содержанию обряды, насильственно объединяли мелкие святилища. Наряду с этим создавались новые святилища, культ которых полностью соответствовал идеологии государственного синто. Новые культовые учреждения посвящались духам императоров, военачальников и сановников прошлого, пользовавшихся репутацией особо преданных императорскому дому вассалов, современным политическим деятелям и представителям военной клики (военачальники периода русско-японской войны 1904—1905 гг. генерал Ноги, адмирал Того и др.), а также «божественной» прародительнице императоров Аматаэрасу. Все эти святилища должны были служить наглядной иллюстрацией идеи неизбежности существующего порядка и верноподданности императору. Большое число святилищ было сооружено на захваченных японскими милитаристами территориях. Стремясь подвести «теоретическую» базу под экспансию синтоистских святилищ, идеологи японского империализма утверждали, что японские божества «облагодетельствовали» захваченные страны, соизволив сойти на их землю, как некогда «божественный» потомок Аматаэрасу сошел на землю Японии, чтобы править ею.

Среди святилищ, созданных после революции 1867—1868 гг., особую категорию составляло Ясукуни дзиндзя (Святилище мирной страны) со своими филиалами во всех префектурах страны, именовавшимися гококу дзиндзя (Святилища защиты отечества). Ясукуни дзиндзя было посвящено душам «верноподданных» воинов, погибших в агрессивных войнах, которые вела милитаристская Япония. В отличие от других святилищ, подчинявшихся министерству внутренних дел, Ясукуни дзиндзя находилось в ведении министерств сухопутных сил и военно-морского флота. Его духовенство утверждалось этими ведомствами. Роль главных церемониймейстеров во время празднеств святилища выполняли высшие офицеры в ранге не ниже адмирала или генерала. Его охрану обеспечивали подразделения военной жандармерии. Таким образом, и по существу, и по форме Ясукуни дзиндзя было военным учреждением.

Обряды Ясукуни дзиндзя отправлялись в форме вызова душ погибших воинов, которые, как утверждалось, спускались с неба, дабы присоединиться к тем, кто уже был обожествлен в святилище. Списки этих «богов» и составляли синтай святилища. Церемония вызова и встречи душ павших воинов, проводившаяся глубокой ночью, носила мистический характер.

С течением времени Ясукуни дзиндзя превратилось в важнейший центр милитаристской пропаганды. Правители милитаристской Японии активно использовали культ Ясукуни для поднятия «боевого духа» населения. Смерть на поле боя за «божественного» императора провозглашалась главной добродетелью подданных Японской империи, а обожествление в Ясукуни дзиндзя — высшей честью, которой мог удостоиться японец. Ясукуни дзиндзя с его ярко выраженным милитаристским культом, органически сочетавшимся с культом императора, был одним из столпов государственного синто.

Поражение Японии во второй мировой войне покончило с государственным синто. Значительный удар был нанесен по культу императора, который в 1946 г. сам публично опроверг тезис о своей «божественной» сущности. Конституция 1947 г. провозгласила свободу совести, отделение религии от государства. Синтоистские святилища, на протяжении десятилетий функционировавшие как важная составная часть идеологического аппарата милитаристского государства, были лишены привилегий, которыми они пользовались по сравнению с культовыми учреждениями других религий. Большинство их объединились в Ассоциацию синтоистских святилищ (Дзиндзя хонтё), действующую на тех же основаниях, что и другие объединения культовых учреждений.

В первые послевоенные годы синтоистские святилища владели жалкое существование. Число их посетителей резко сократилось. Значительно уменьшился приток пожертвований. Священнослужители в поисках средств к существованию вынуждены были искать побочные заработки в качестве служащих муниципальных учреждений, учителей и т. п. В обстановке подъема демократического движения синтоистским святилищам на первых порах нелегко было восстановить свою популярность.

Только с начала 50-х годов святилища стали постепенно оправляться от того удара, который был им нанесен в результате поражения Японии в войне. Возросло число их посетителей, нормализация экономической жизни обусловила увеличение пожертвований на их нужды со стороны прихожан. Большую роль в этом играли сохранившиеся еще с довоенного времени объединения населения по территориальному признаку — квартальные ассоциации и так называемые соседские группы (тонари гуми), члены которых автоматически причислялись к прихожанам (удзико) святилища, находившегося в том или ином

городском квартале или сельском поселении. Управление святилищами, организация различных синтоистских празднеств практически перешли в руки руководства этих объединений, которое сплошь и рядом состоит из наиболее консервативных элементов города и деревни: мелких и средних предпринимателей, лавочников, сельских богатеев — людей, всем укладом жизни и деятельности тяготеющих к сохранению традиционных ценностей и представлений. В политическом плане эти группы населения в массе своей составляли и по сей день составляют опору правящей либерально-демократической партии. А это, в свою очередь, определяет и политическую ориентацию Ассоциации синтоистских святилищ, поддерживающую наиболее консервативные силы внутри правящей ЛДП.

Большие изменения, происшедшие в жизни японского общества за последние три десятилетия, в частности форсированная урбанизация страны и как результат этого — отток значительной массы сельских жителей из деревень в крупные промышленные центры, не могли не оказать влияния на положение синтоистских культовых учреждений. Эти изменения крайне негативно сказались на многих деревенских святилищах, культ которых базировался на сельской общине, слабевшей год от года и за счет ухода в города самой активной части ее членов — молодежи, и за счет того, что главы многих еще остававшихся в деревне семей, по существу, порывали с сельским хозяйством, нанимаясь на промышленные предприятия. Хотя это не обязательно было связано с уходом из деревни — многие заводы и фабрики сооружаются в сельскохозяйственных районах, степень участия этих людей в делах общины резко сокращалась. Переселившиеся в города недавние выходцы из деревни, разумеется, сохраняли связи с родными местами, посещали их в праздничные дни, особенно в дни праздника бон — поминовения душ усопших, однако с течением времени такие посещения неизбежно становятся менее регулярными, что ведет к ослаблению связей новых горожан с местными божествами-покровителями.

Даже в тех сельскохозяйственных районах, откуда отток населения был не столь катастрофическим, узы между членами общины также заметно ослабли. В течение веков главным фактором, скреплявшим эти узы, был экономический: каждый член деревенской общины зависел от своих родственников и соседей, поскольку характер работы в поливном рисоводстве требовал одновременного применения труда многих лиц. По мере внедрения различных видов сельскохозяйственной техники значение этого фактора стало падать.

Наряду с этим происходили и неизбежные изменения в отношении крестьян к обрядности местных синтоистских святилищ. С глубокой древности из поколения в поколение крестьяне видели в обрядах местного святилища чуть ли не главное сред-

ство обеспечения богатого урожая, предохранения его от многих бед, которые могли погубить плоды их нелегкого труда. Местному божеству молились о том, чтобы оно послало долгожданный дождь или же отвратило от крестьянских полей разрушительный тайфун, защитило их от вредителей, уберегло урожай от слишком ранних холодов и т. д. и т. п. Разумеется, и ныне случаются и засушливые годы, и лето подчас бывает недостаточно теплым. Тем не менее широкое распространение научных методов ведения сельского хозяйства, улучшение ирригационной системы, применение ядохимикатов для борьбы с сельскохозяйственными вредителями и т. п. способствовало значительному снижению удельного веса элементов случайности в сельскохозяйственном производстве. Только по одной этой причине многие из традиционных обрядов местных святилищ утратили свое былое значение и сохранились лишь как неизбежная дань традиции.

Ослабление сельской общины подрывало и материальную базу деревенских святилищ. Пожертвования в пользу святилищ резко сократились, а в иных случаях прекратились вовсе. В результате многие деревенские святилища пришли в упадок, иные из них оказались совсем заброшенными.

Не менее негативное влияние оказали происшедшие в послевоенные годы изменения и на мелкие святилища в городах. В силу своего замкнутого характера, ориентации на лиц, связанных по происхождению с местными божествами, организации прихожан этих святилищ не сумели воспользоваться резким увеличением городского населения для расширения своей базы. Переселившиеся в города выходцы из деревни становились в основном адептами различных групп новых социально-религиозных движений, которые именно за их счет в 50-х и особенно в 60-х годах значительно расширили свои ряды. Попавшие в большой капиталистический город юноша или девушка оказывались почти в полном одиночестве. Потребность в принадлежности к коллективу, стремление избавиться от гнетущего чувства отчужденности часто толкали их в объятия проповедников новых социально-религиозных движений, которые в этот период развернули особенно активную деятельность по ловле душ. Люди, ставшие адептами новых социально-религиозных движений, особенно Сока гаккай, отличающегося нетерпимостью к другим религиям, во многих случаях оказывались потерянными для синтоистских святилищ.

С другой стороны, большие перемещения населения способствовали размыванию организаций прихожан местных святилищ, ослаблению чувства принадлежности к общине, центром которой был местный удзигами. В крупных городах в районах новой застройки редко можно увидеть синтоистские святилища. Они концентрируются в старых городских кварталах, где насе-

ление остается более или менее постоянным. Как правило, это районы, населенные представителями мелкой буржуазии — владельцами небольших мастерских, лавочек, ресторанов и т. п. Именно они играют решающую роль в организациях прихожан, в ведении которых находятся святилища. Они выступают и главными организаторами регулярных празднеств святилищ. При этом празднества, которые своими красочными и экзотическими обрядами привлекают большое число людей, особенно молодежи, широко используются в чисто коммерческих целях. В дни праздника, о котором население прилегающих к святилищу кварталов извещается заблаговременно, открывают все магазины и лавки, идет бойкая торговля с лотков, многие залежалые товары реализуются по сниженным ценам к удовлетворению продавцов и покупателей, ибо никто не считает возможным уйти с праздника, не приобретя какую-нибудь вещь, которая и значительное время спустя будет ассоциироваться с воспоминанием об этом событии. Таким образом, и сам праздник в значительной мере превращается в коммерческое мероприятие, в котором религиозный элемент оказывается отодвинутым на задний план, уступив место отношению к этому событию скорее как к чисто развлекательному. В значительной мере сказанное можно отнести и к празднествам деревенских святилищ, которые особенно в глазах сторонних наблюдателей все в большей степени приобретают характер обычаев и традиций.

В то время как местные святилища приходили в упадок, святилища, пользующиеся репутацией центров культа земных «благ», наоборот, укрепляли свою материальную базу, расширяли влияние на население, приобретали все большую популярность. Солидным источником доходов для них служит продажа разного рода амулетов. Во всех 47 префектурах страны имеется по нескольку популярных святилищ, каждое из которых «специализируется» на том или ином виде «благ», отпускаемых любому, кто этого пожелает. Амулеты, приобретенные в одних святилищах, «гарантируют» процветание в делах, в других — помогают излечиться от болезней, в третьих — обеспечивают гармонию супружеских отношений, в четвертых — предохраняют от дорожных аварий. Ввиду быстрого роста автомобильного парка и напряженной ситуации на дорогах Японии последний вид «услуг» пользуется повышенным спросом; редко в какой префектуре не встретишь святилища, амулеты которого «гарантируют» безопасность движения. Есть святилища, посещение которых «помогает» сделать служебную карьеру, «обеспечивает» благополучные роды и воспитание подрастающего поколения, «предохраняет» от ограбления, кораблекрушения, «гарантирует» успешную сдачу экзаменов в любое учебное заведение, удачный брак и т. п.

Список «услуг», предоставляемых наиболее популярными святилищами, свидетельствует о том, что духовенство этих культовых учреждений старается идти в ногу со временем, откликаясь в первую очередь на проблемы, которые являются наиболее актуальными в жизни современного японца. Иные святилища и по сей день специализируются на «обеспечении» богатого урожая, удачного лова, покровительстве разного рода сельскохозяйственным работам. Но по мере снижения роли сельского хозяйства в экономике страны эти их функции отходят на задний план, уступая место «благам», пользующимся повышенным спросом.

Характерно, что в списках святилищ такого рода постоянно фигурируют святилища, связанные с культом императора. Это прежде всего — Мэйдзи в Токио, Ацута в Нагоя, Касивара близ Нара и, конечно же, Исэ дзингу — обитель «божественной» прародительницы императоров. В глазах части населения связь с императорским домом по-прежнему повышает престиж указанных святилищ, заставляет людей верить, что отпускаемые ими «блага» обладают особой эффективностью.

Процесс поляризации среди святилищ, выражающийся в росте популярности и укреплении материальной базы относительно небольшого числа их, пользующихся репутацией «источников» земных «благ», и прогрессирующем упадке святилищ, связанных с местными общинными культами, является своеобразным отражением основных тенденций социально-экономического развития современной Японии. Процесс этот необратим, как и необратимо дальнейшее ослабление местных сельских общин, составляющих базу святилищ удзигами.

Поляризация среди синтоистских святилищ отражается и в распределении между ними духовенства. Всего в стране насчитывается около 80 тыс. синтоистских святилищ, из них несколько более 79 тыс. входят в Ассоциацию синтоистских святилищ. На эти последние приходится всего 18,5 тыс. священнослужителей, т. е. в среднем один священник на 4,5 святилища. Цифра эта сама по себе еще ни о чем не говорит. В то время как в крупных святилищах, особенно в тех, которые связаны с императорским домом, может быть по несколько десятков священнослужителей и прочего персонала, во многих случаях один священник обслуживает десять и даже двадцать мелких святилищ. В иных святилищах обряды отправляют не профессиональные священнослужители, а представители местных квартальных ассоциаций или организаций прихожан.

Духовенство, входящее в Ассоциацию синтоистских святилищ, составляет незначительное меньшинство в более чем 600-тысячной армии служителей культа в современной Японии. Однако лишь 20% из них — это лица, для которых отправление синтоистских обрядов служит единственным источником



существования. Четыре пятых синтоистских священников сочетают служение ками с работой в качестве учителей, муниципальных служащих, с мелким предпринимательством. Сами руководители ассоциации признают, что профессия священнослужителя синто не пользуется популярностью. Чаще всего должность священника передается по наследству. Выпускники двух синтоистских университетов — Кокугакуин в Токио и Когаккан в Исэ — предпочитают занятия теоретическими исследованиями в области синтоистской теологии непосредственному служению божествам синто.

Несмотря на эти негативные для синто явления, святилища сохраняют солидную массовую базу. По оценкам японских религиоведов, лица, поддерживающие более или менее постоянные связи со святилищами, составляют одну треть населения в городах и четыре пятых сельских жителей. Приведенные данные свидетельствуют о том, что по сей день деревня остается главным оплотом синтоистских святилищ. В свою очередь, это означает, что по мере сокращения сельского населения, — а этот процесс идет, хотя и не столь быстрыми темпами, как в 60-х и первой половине 70-х годов, — массовая база святилищ, главным образом тех из них, которые посвящены божествам — покровителям данной деревни или квартала, будет сокращаться.

Несмотря на эти тенденции, очевидно, что обрядность синто продолжает занимать достаточно большое место в повседневной жизни большинства японцев. В ходе обследования, проведенного газетой «Асахи» в 1981 г., 62% опрошенных сообщили, что дома у них имеются камидана, 56% совершают хацумодэ — первое посещение святилища в новом году, 55% имеют приобретенные в святилищах амулеты — о-мамори, а 76% в то или иное время покупали там же отпечатанные на бумажных полосках предсказания судьбы — о-микудзи.

Синтоистская обрядность сопровождает самые примечательные события в жизни японцев, даже многих из тех, кто в обычное время не поддерживает постоянные контакты со святилищами. Вот наиболее характерные примеры.

На тридцать второй день после рождения мальчика (на тридцать третий, если речь идет о девочке) мать несет ребенка в местное святилище. Хацу-миямаири (первое посещение святилища), как называется этот обряд, символизирует собой приобщение вступившего в этот мир к числу прихожан святилища. Мальчику исполняется пять лет. 15 ноября родители одевают его во все самое лучшее и ведут в святилище, дабы просить ками покровительствовать ребенку в будущем. В пределах святилища — множество нарядно одетых мальчиков, а также девочек в возрасте трех и семи лет. Отсюда и название обряда — ситигосан (семь, пять и три). Ребенок становится старше. Когда наступает время очередного мацури, он вместе с другими ребя-

тами, одетыми в подобающие случаю традиционные кимоно, участвует в веселом шествии с паланкином о-микоси. Воспоминания об этом, как и о посещении святилища в день сити-госаи, остаются в душе человека как воспоминания о самых светлых и радостных днях детства.

Идут годы. Приходит время поступления в колледж или университет. Конкурс очень большой. В жизни нашего молодого человека наступает период, который в Японии называют «экзаменационный ад». Заниматься приходится много, но полной уверенности в успехе нет. В эти дни на деревьях, растущих в пределах святилищ, посвященных Тэндзин — божеству знания, можно увидеть множество подвешенных на ветвях деревянных табличек — эма. Они приобретаются в святилище, и молодые люди пишут на обратной стороне каждой из них обращение к божеству с просьбой помочь выдержать «экзаменационный ад». Разумеется, эма служат не только для этой цели. Такая форма общения с божеством используется в самых различных случаях: когда просят помощи божества в обеспечении успеха в делах, излечения от тяжкого недуга, устройстве удачного брака, восстановлении мира в семье и т. п.

Нашему молодому человеку удалось поступить в университет, а по его окончании получить место в частной компании или государственном учреждении. Проходит еще несколько лет, и наступает время свадьбы. Большинство свадеб и по сей день устраиваются либо в синтоистском святилище, либо в специальных залах для свадебных церемоний, но опять-таки с участием синтоистского священника. Если молодая семья действительно настолько, чтобы позволить себе иметь собственный дом, строительство последнего также сопровождается несколькими синтоистскими церемониями. При закладке любого здания отправляется обряд дзитинсай — церемония успокоения земли. После того как каркас здания воздвигнут и начинается укладка крыши, проводится мунэагэ-сики — церемония завершения сборки каркаса нового дома. Завершение строительства также отмечается соответствующим обрядом.

На протяжении своей жизни человек еще не раз будет обращаться к помощи синтоистских божеств. В святилище приходят, чтобы подвергнуться обряду очищения — охараи — с целью добиться успеха в предпринимательской деятельности, на политическом поприще, в спортивных соревнованиях. Практически ни одна промышленная, торговая или транспортная компания не начинает своей деятельности без соответствующей синтоистской церемонии. При этом очищению может быть подвергнут не только человек, но и автомобиль, и станок, и любой другой предмет.

Лишь немногие из участников этих церемоний придают значение их религиозному характеру. Синтоистскую обрядность

они воспринимают в первую очередь как неизбежную дань традиции. И тем не менее никто не приступит к сооружению здания, если не будет исполнен обряд дзитинсай. Редко можно встретить водителя такси или грузовика, у которого в машине не было бы амулета, оберегающего от дорожных аварий. Разумеется, строительный рабочий прекрасно понимает, что главная гарантия от несчастных случаев — это соблюдение техники безопасности, а для водителя не секрет, что основным условием предупреждения аварий является скрупулезное выполнение правил дорожного движения. И все же традиции, а вернее сказать, предрассудки, уходящие корнями в те давние времена, когда человек чувствовал себя беспомощным перед грозными и непонятными явлениями природы, действуют безотказно. В свою очередь, соблюдение традиции служит важнейшим фактором, создающим материальную базу святилищ<sup>8</sup>.

Это особенно наглядно проявляется во время хацумодэ, когда число посетителей святилищ достигает своего пика. Так за первые три дня 1983 г. синтоистские святилища и буддийские храмы посетило около 82 млн. человек, т. е. свыше двух третей населения Японии. Не менее 70% от этого числа приходится на святилища. Особенно большой приток посетителей наблюдается в наиболее популярных святилищах, расположенных в крупных городах. Так, святилище Мэйдзи в Токио посетило свыше 3,7 млн. человек, Сумиёси в Осака — около 3 млн., Фусими в Киото — свыше 2,8 млн., Ацута в Нагоя — 2 млн. 360 тыс.

Хацумодэ начинается в ночь с 31 декабря на 1 января. Это ночное шествие представляет собой весьма впечатляющее зрелище. Люди идут сплошным потоком по слабо освещенным аллеям, ведущим к главным постройкам святилища. Перед его главным строением временно сооружается невысокий барьер, пространство между ними застилается большими полотнищами белой материи. Сюда устремляется толпа. Уже несколько часов спустя после начала хацумодэ белые полотнища оказываются покрытыми толстым слоем монет, которые бросают участники хацумодэ. Среди этих пожертвований нередко можно увидеть и бумажные купюры, подчас крупного достоинства. Пробившись поближе к барьеру и бросив — чаще всего через головы стоящих впереди — горсть монет, человек дважды хлопает в ладоши, чтобы привлечь внимание ками, и на несколько секунд замирает в молитвенной позе со сложенными ладонями и закрытыми глазами. Но этим дань традиции не ограничивается. Изложив свои просьбы к ками, участник хацумодэ направляется к одному из многочисленных киосков, в которых продаются различные амулеты, эма, о-микудзи и т. п. Никто не уходит с пустыми руками и деньги рекой текут в карманы синтоистского духовенства.

Можно было бы привести и другие примеры, свидетельствующие о том, что синто и в наши дни «выступает прежде всего как система обрядов, активно приспособляющихся и проникающих во все поры общества»<sup>9</sup>. Такова роль, которую синто продолжает играть в общем потоке религиозной жизни Японии. Это обстоятельство определяет известные симпатии большого числа японцев к синто, обуславливает их тесную связь с указанной религиозной традицией, сколь бы формальной и внешней во многих случаях такая связь ни была.

Вместе с тем именно в силу данного обстоятельства значительная часть населения Японии и по сей день остается восприимчивой к идеям, протаскиваемым современными апологетами синто в обоснование попыток консервативных сил хотя бы частично возродить религиозно-политическую систему государственного синто. Особая роль в этом отводится Ассоциации синтоистских святилищ<sup>10</sup>.

Два обстоятельства обусловили с самого начала крайне консервативный характер этой организации. Об одном из них уже говорилось выше: это социальная база входящих в нее синтоистских святилищ, состоящая преимущественно из представителей наиболее консервативных кругов города и деревни. Немалое значение имел и тот факт, что руководство ассоциации с момента ее создания в 1946 г. оказалось в руках духовенства святилищ, либо тесно связанных с императорским домом, либо посвященных духам «верноподданных героев», отдавших жизнь за «божественного» императора. Эти святилища составляли основу системы культовых учреждений государственного синто, что и определяло политические позиции их духовенства.

В 1956 г. Ассоциация синтоистских святилищ предприняла первую попытку сформулировать основные принципы синто в новых условиях, сложившихся в результате отделения синто от государства. Такие принципы были изложены в документе «Основные черты жизни, исполненной уважения к ками». Наряду с призывами к верующим «испытывать чувства благодарности за благословение ками и благодеяния предков, быть усердными в соблюдении обрядов, предаваясь отправлению их с искренностью, радостью и чистотой души», указанный документ подчеркивает необходимость «объединиться в гармоничном осознании воли императора, молиться о процветании государства». Так, синто вновь был отождествлен с императором и государственной властью. Идея неразрывного единства синто с монархическим государством, осуществляемого посредством поклонения императору и его «божественным» предкам, осталась стержнем синтоистской идеологии.

Опираясь на эту идею, синтоистское духовенство развернуло движение за восстановление былых привилегий синто как государственного культа. В 1962 г. усилиями синтоистского ду-

ховенства, поддержанными видными представителями монополистического капитала и правящей ЛДП, был восстановлен университет Когаккан, служивший до поражения Японии во второй мировой войне центром подготовки пропагандистов государственного синто. Характерно, что один из видных консервативных деятелей, Ёсида Сигэру, занимавший в течение ряда лет пост премьер-министра Японии, выступая на собрании сторонников восстановления Когаккан, связал открытие университета и возрождение синто с необходимостью борьбы против коммунистической идеологии. Студенты Когаккан воспитываются в духе тех же идей, что их предшественники. Достаточно сказать, что обязательным ритуалом для них является чтение каждое утро Императорского рескрипта об образовании, служившего, как уже говорилось, каноном государственного синто.

Деятельность Ассоциации синтоистских святилищ вступила в новый этап со времени создания в 1969 г. на ее базе Синтоистской политической лиги. В своей программе лига выдвинула задачи «заложить основы управления государством, руководствуясь духом синто», добиться «подъема национального духа самостоятельности и независимости», бороться против «социальных беспорядков». По всем важнейшим вопросам внутренней и внешней политики лига занимает крайне правые позиции, солидаризируясь с наиболее консервативными кругами внутри ЛДП. В области внутренней политики — это в первую очередь нападки на ныне действующую конституцию, которую синтоистское духовенство не устает клеймить как «источник разрушения исторических традиций Японии», призывы выработать новую конституцию, которая восстановила бы prerogatives императора как политического руководителя.

Объектом особых нападок синтоистского духовенства на протяжении всего послевоенного периода остается система народного образования. В 1979 г. руководство Ассоциации синтоистских святилищ утвердило документ «Об основном курсе в вопросах нормализации образования». Само название документа говорит о том, что существующую систему образования лидеры синто считают нуждающейся в исправлении. Каким же, по их мысли, должно быть «нормальное» образование? Это воспитание молодежи в духе «любви и уважения к императорскому дому», «укрепления национальной солидарности»; «культивирование патриотического духа»; воспитание религиозных чувств и в первую очередь «почитания богов и предков»; «правильное» обучение истории Японии и японскому языку с упором на мифы и традиции и, наконец, «повышение морали народа» в духе Императорского рескрипта об образовании 1890 г.

В выступлениях синтоистского духовенства на политической арене немалое место занимает антикоммунизм и антисоветизм. В 1970 г. Синтоистская политическая лига приняла участие в

проходившем в Токио съезде Всемирной антикоммунистической лиги. Синтоистское духовенство активно поддерживает территориальные притязания Японии к Советскому Союзу. В ряде документов Ассоциации синтоистских святилищ ставится задача развертывания «всенародного движения» в поддержку этих необоснованных притязаний. В то же время, в отличие от многих религиозных организаций Японии, которые в той или иной форме участвуют в движении в защиту мира против угрозы ядерной войны, Ассоциация синтоистских святилищ и связанные с ней организации предпочитают отмалчиваться по этому важнейшему вопросу современности.

Ассоциация синтоистских святилищ остается надежной опорой правящей ЛДП во время парламентских выборов. При этом руководство ассоциации призывает прихожан святилищ голосовать за наиболее консервативных кандидатов ЛДП.

Сколь бы многообразна ни была деятельность организаций синтоистского духовенства на политической арене, главным в ней по-прежнему остается курс на возрождение — хотя бы частичное — религиозно-политической системы государственного синто. Этот курс находит поддержку не только среди общественных и политических деятелей откровенно правой и ультранационалистической ориентации, но и в правящей Либерально-демократической партии в целом. Стремление синтоистского духовенства, тоскующего по «добрым старым» временам, вернуть синто его бывшие привилегии разделяют отчасти в деловых кругах страны. Движение за возвращение синто его бывших привилегий, таким образом, опирается на солидную общественно-политическую базу. Оно активизируется по мере усиления реакционных и милитаристских тенденций в политике правящих кругов Японии в целом. Все это говорит о том, что догмы государственного синто не утратили своего значения как важного идеологического оружия, к которому японская монополистическая буржуазия не прочь прибегнуть для обеспечения своих целей как внутри страны, так и за ее пределами.

Идеологи японской монополистической буржуазии в последние годы настойчиво пропагандируют тезис об «особом» характере японского общества, которое якобы лишено классовых противоречий и представляет собой уникальное «общество-семью». Они всячески стремятся вывести историю Японии из сфер действия общих законов исторического развития, выдвигают идеи о специфике японской культуры, особой «ценностной ориентации» японцев, делающей их непохожими ни на один из других народов земли. Нетрудно убедиться, что в данном случае имеет место попытка гальванизировать характерные для догм государственного синто религиозно-мистические концепции, в частности идеи об «уникальности» японской нации, об «обществе-семье» во главе с отцом-императором.

Современные теоретики японской монополистической буржуазии стремятся утвердить идеологию классового сотрудничества, «гармонии» труда и капитала, культивируют шовинистические настроения, внедряя в сознание масс опасные представления о превосходстве японской нации. Но ведь аналогичные цели ставили милитаристские правители довоенной Японии, пропагандируя догмы государственного синто. Взгляды сторонников возрождения этой религиозно-политической системы сегодня «достойно» дополняют построения идеологов монополистической буржуазии, будучи ориентированы на те слои населения, которые сохраняют тесную связь с синтоистской обрядностью. Так, выдвигаемый ими тезис о «сплочении народа под эгидой императора» полностью отвечает задаче объединения всех японцев в гармоничное, лишенное классовых противоречий общество. Не случайно поэтому правящие круги страны на протяжении всего послевоенного периода прилагали столь большие усилия для сохранения культа императора, в частности, путем утверждения его религиозного престижа.

С этой целью в нарушение конституции был проведен ряд конкретных мероприятий. С 1952 г. возобновлены посещения императором обители его «божественной» прародительницы Аматэрасу святилища Исэ с докладами о наиболее важных событиях в жизни страны. Формально император совершает эти посещения как частное лицо, однако внешне они ничем не отличаются от подобных визитов в период до ликвидации государственного синто, объективно содействуя внедрению в сознание людей представлений об императоре как о главе синтоистского культа. Эту же цель преследует восстановленная в 1955 г. практика участия личных представителей императора в празднествах наиболее влиятельных синтоистских святилищ, присвоение императору религиозных титулов и т. п. С 1958 г. в одном из наиболее тесно связанных с императорским домом святилищ — Мэйдзи — вновь стали отправлять по поручению императора обряд «великого очищения» всей японской нации. Эта форма обрядности призвана продемонстрировать увязку религиозных функций императора с делами государства.

В 60—70-е годы были возрождены другие упраздненные после войны обряды императорского двора, которым стали придавать официальный характер. Произошло дальнейшее укрепление связей святилища Исэ с императорским домом. В 1977 г. император выступил с заявлением, в котором отрицал, что в 1946 г. он сам опроверг тезис о своей «божественной» сущности. Все эти шаги преследовали цель дальнейшего упрочения религиозного престижа императора. Естественным результатом этого было усиление требований консервативных сил о наделении императора функциями фактического главы государства: ведь религиозный престиж всегда составлял основу его полити-

ческой власти. Шагом в этом направлении явилось закрепление в 1979 г. в законодательном порядке системы летосчисления по годам правления императоров.

С пропагандой культа императора тесно связаны шаги, направленные на восстановление представлений об «уникальном характере» японской государственности. Важнейшим мероприятием в этом плане было восстановление в 1966 г. главного праздника государственного синто — кигэнсэцу. По существу, эта акция означала официальное признание правительством синтоистского мифа о создании японского государства, который ничего общего с исторической действительностью не имеет.

Восстановление кигэнсэцу способствовало активизации сил, выступающих за возрождение государственного синто. Начиная с 1967 г. по инициативе синтоистских и ряда правых организаций ежегодно в День основания государства, как теперь именуется кигэнсэцу, проводятся собрания с участием членов правительства и депутатов парламента от правящей ЛДП. С каждым годом в ходе этих мероприятий все шире используется синтоистская обрядность, в высказываниях их участников все громче звучит апологетика «уникального» характера японской истории, восхваление тезиса «восемь углов под одной крышей», который японские милитаристы в свое время использовали для оправдания захватнической политики. Словно в насмешку над историей тезис «восемь углов под одной крышей» объявляется «подлинным идеалом миролюбия». Инициаторы указанных собраний все настойчивее выдвигают требование о том, чтобы организаторами их выступали официальные власти, стремясь тем самым содействовать популяризации кигэнсэцу среди населения.

Восстановление кигэнсэцу стимулировало и усиление наступления реакции на систему народного образования. В 1966 г. Центральная совещательная комиссия по вопросам образования приняла решение, в котором, в частности, подчеркивалась необходимость воспитания у учащихся патриотических чувств, при этом любовь к родине отождествлялась с любовью к императору. Был взят курс на включение в школьные учебники синтоистской мифологии, в том числе мифа о происхождении японского государства, за счет вытеснения научного объяснения фактов древней истории Японии. В учебных пособиях исподволь стала проводиться концепция об «уникальности» японской нации. Мифы синто вновь начали обретать политическую жизнь.

В последние годы движение за возрождение государственного синто фокусируется в требованиях консерваторов передать под опеку государства святилище Ясукуни. Эти требования встречают наиболее решительное сопротивление со стороны демократических сил. Это, в свою очередь, объясняется тем, что



проблема Ясукуни выходит далеко за чисто конституционные рамки, за рамки вопроса об отношениях между религией и политикой.

В наши дни святилище Ясукуни продолжает оставаться центром милитаристской пропаганды, рассадником реакционных националистических идей. В его пределах немало монументов, посвященных памяти японцев, павших в сражениях второй мировой войны. Здесь часто можно встретить одетых в полувоенную форму молодчиков из ультраправых националистических организаций, которые, посещая святилище, получают соответствующий идеологический заряд. Нередки здесь и фигуры служащих так называемых сил самообороны — возрожденной японской армии. Они приходят в Ясукуни иногда целыми группами, дабы почтить своих «героических» предшественников. В пределах святилища правые и консервативные группы проводят кампании по сбору подписей под своими воззваниями, распространяют пропагандистскую литературу. Культ Ясукуни используется и в целях реабилитации тех, кто привел Японию на грань национальной катастрофы: в 1978 г. здесь были обожествлены главные японские военные преступники, приговоренные Токийским международным трибуналом к смертной казни.

Совершенно очевидно, что передача Ясукуни под опеку государства преследует цель форсировать милитаризацию Японии. Именно на это обстоятельство обращают в первую очередь внимание демократические силы. Их выступления по данному вопросу, как правило, увязываются с резкой критикой милитаристских тенденций в политике правящих кругов страны. Курс на «огосударствление» Ясукуни справедливо квалифицируется ими как одно из звеньев политики, направленной на идеологическую подготовку ремилитаризации и превращение Японии в крупную военную державу.

В 1969 г. правящая ЛДП впервые внесла в парламент законопроект о передаче святилища Ясукуни под опеку государства. Шли годы, однако из-за решительных протестов со стороны демократической общественности добиться утверждения законопроекта не удалось. Тогда консерваторы изменили тактику, взяв курс на постепенную подготовку почвы для достижения своей цели. Общественность пытаются приучить к мысли о неизбежности этого путем регулярного повторения соответствующих действий. Так, начиная с 1975 г. премьер-министры и другие члены правительства ежегодно совершают поклонения в Ясукуни. В 1980 г. ЛДП включила в свою избирательную программу обещание придать таким поклонениям официальный характер. 15 августа 1983 г. практически весь состав кабинета министров посетил Ясукуни, причем многие из них, расписываясь в книге для посетителей, поставили рядом с именами свои официальные титулы. Что же касается депутатов парламента

от ЛДП, то они открыто заявили, что совершают поклонения в Ясукуни в своем официальном качестве.

Борьба с происками реакции, стремящейся возродить государственный синто, идет в весьма сложной обстановке. С одной стороны, результаты ряда судебных процессов, прошедших в последние годы, свидетельствуют о том, что эти происки встречают решительный отпор. Так, в 1971 г. суд приговорил мэра г. Цу близ Нагоя к возмещению средств, истраченных из городской казны на проведение синтоистского обряда «успокоения земли» при закладке городского спортивного зала. Суд усмотрел в этом нарушение конституции, запрещающей использование средств государства и органов местного самоуправления на религиозные нужды. В 1982 г. суд признал неконституционным использование средств и земельного участка муниципалитета для сооружения в соответствии с обрядностью синто «памятника верноподданым воинам» близ Осака. В том же 1982 г. суд квалифицировал как нарушение положения конституции о свободе вероисповедания обожествление в одном из синтоистских святилищ погибшего служащего сил самообороны Японии, что было совершено без ведома членов семьи покойного. Судебные процессы по этим делам имели большое значение, привлекая внимание общественности к растущей угрозе нарушения демократических прав, гарантированных конституцией.

С другой стороны, есть факты и иного рода. Проведенные в последние годы опросы общественного мнения показывают, что все больше людей склоняется к передаче Ясукуни под опеку государства. В поддержку этого требования приняты резолюции многими органами местного самоуправления.

Причина такого подхода состоит в следующем. Апеллируя к чувствам людей, потерявших на полях сражений родных и близких, правящие круги искусно эксплуатируют в своих политических интересах укоренившиеся в значительной части населения религиозные представления. В отношении многих японцев к данному вопросу на первый план выступает приверженность культу предков, необходимость отдать должное почитание усопшим. Вот почему не видят они ничего предосудительного в намерениях государства взять под свою опеку святилище, посвященное духам павших на войне. Неудивительно, что курс правительства в этом вопросе пользуется всесторонней поддержкой Японской ассоциации осиротевших семей, насчитывающей в своих рядах свыше двух миллионов семей, потерявших родных в войнах, развязанных японским милитаризмом. При этом ЛДП, демонстрируя свое рвение в данном вопросе, добивается в то же время укрепления собственных политических позиций; во время избирательных кампаний местные отделения ассоциации по всей стране настолько активно выступают в поддержку кандидатов ЛДП, что сами руководители партии характеризуют

ассоциацию как свою наиболее надежную опору на выборах.

Сторонники возрождения государственного синто ищут всевозможные лазейки, чтобы обойти ныне действующую конституцию, которая служит серьезным препятствием на пути достижения их целей. Чаще всего они прибегают к утверждениям, согласно которым синто, в отличие от прочих религий, пользующихся признанием одних и отвергаемых другими, является признанной и исповедуемой всем народом религией, подобной общественному обычаю или традиции. Они пытаются доказать, что синтоистские обряды, будучи религиозными по своему происхождению, к настоящему времени утратили религиозное значение, превратились в обычаи, укоренившиеся в жизни общества, а посему отправление их с участием властей не является нарушением конституции.

Иные идеологи возрождения государственного синто предлагают признать синто в качестве особой религиозной идеологии, которую нельзя ставить на одну доску с другими религиями. При этом они не призывают отказываться от провозглашенных конституцией принципов свободы вероисповедания и отделения религии от государства. По их мысли, следует лишь выделить синто из числа других религий, которые выполняют миссию «спасения» человеческой души и потому являются личным делом каждого верующего. В отличие от них синто, который концентрирует внимание на делах государства и служит общественным интересам, следует рассматривать как своего рода «гражданскую религию», общую для всех японцев, независимо от их религиозной принадлежности. Совершенно очевидно, что и в данном случае речь идет о восстановлении государственного синто, но только в новой форме и под новым названием.

Авторы рассуждений об «особом» характере синто спекулируют на специфике религиозного сознания большинства японцев, воспринимающих синто скорее как укоренившуюся национальную традицию и связывающих его с чувством принадлежности ко всему японскому.

Такой подход объясняется не только специфическими чертами синто как религии национальной. Представления о «неразрывной» связи синто с японской нацией сознательно внедрялись в умы людей в течение почти восьмидесяти лет со времени незавершенной буржуазной революции 1867—1868 гг. В этот же период власти целенаправленно насаждали синтоистские обряды. С другой стороны, сохранение синтоистской, как и всякой другой религиозной обрядности, связано с самим характером современного японского общества как общества эксплуататорского с его социальным неравенством, бессилием людей перед неумолимым законом рыночной конкуренции, слабым развитием системы социального обеспечения. Сама капиталистическая действительность постоянно ввергает людей, особенно ма-

лообеспеченные слои населения, в состоянии психологической неустойчивости, неуверенности в завтрашнем дне, что, в свою очередь, создает благоприятную питательную среду для сохранения всевозможных религиозных предрассудков, в частности, усиливает склонность людей прибегать к религиозной практике в надежде обрести те или иные земные блага. В этом кроется одна из важнейших причин сохраняющейся среди многих японцев приверженности синтоистским обрядам.

Указанные обстоятельства диктуют характер политики демократических сил в отношении синто. Их выступления направлены не против верований и традиций, составляющих основу обрядности синтоистских святилищ, а в первую очередь против попыток вновь в той или иной форме навязать народу религиозно-политическую систему государственного синто. В этих выступлениях участвуют политические партии трудящихся — коммунистическая и социалистическая, профсоюзы, демократические женские и молодежные организации, различные религиозные группы, представители интеллигенции.

Отличительной особенностью этих выступлений является их тесная увязка с задачами общедемократического и антивоенного движения, в частности с борьбой в защиту ныне действующей конституции, за сохранение демократических завоеваний в системе образования, против милитаризации страны, ее дальнейшего вовлечения в глобальную стратегию американского империализма. Так, проводимые ежегодно 11 февраля митинги демократической общественности против восстановления кигэнсэцу проходят под лозунгом «В защиту свободы мысли, против превращения Японии в крупную военную державу». Осуждая любые попытки правительства и консервативных сил добиться передачи святилища Ясукуни под опеку государства, противники этого замысла постоянно подчеркивают его опасный характер, отмечая, что его реализация явилась бы шагом на пути создания в стране такого идеологического климата, который способствовал бы вовлечению Японии в войну.

Формы борьбы против возрождения синтоистской «надрелигии» весьма разнообразны. Большое значение имеет разъяснительная работа среди населения. Это понятно: часто консервативные силы пользуются невежеством людей, их неосведомленностью в конституционных вопросах, слабым или односторонним знанием истории, чтобы под видом сохранения «добрых старых традиций» закрепить или восстановить реакционные институты. С 1974 г. в Осака работает постоянный семинар «Против передачи Ясукуни под опеку государства, против императорской системы». С лекциями на семинаре выступают видные историки, социологи, литераторы, общественные и политические деятели. Их выступления с каждым годом пользуются растущей популярностью. В них затрагивается широкий круг

вопросов, проблемы свободы совести увязываются с наиболее жгучими политическими проблемами современности. В частности, попытки консервативных сил восстановить былые prerogatives императора, базирующиеся на его религиозном престиже, рассматриваются в тесной увязке с усилением шовинистических тенденций, стремлением правящих кругов исподволь навязать населению Японии и общественному мнению стран Азии представление о превосходстве японской нации и тем самым способствовать укреплению позиций японского монополистического капитала за рубежом.

С 1979 г. по примеру Осака аналогичные семинары начали работать в Токио и Киото.

Заметную роль в мобилизации общественности на борьбу против попыток использовать синтоистские институты для идеологического закабаления народа, насаждения в умах людей идей милитаризма и великодержавного шовинизма продолжают играть ежегодные массовые митинги протеста против восстановления кигэнсэцу. Только в Токио в качестве организаторов подобных митингов, как правило, выступают от 30 до 40 организаций — профсоюзы, женские и молодежные организации, объединения интеллигенции, организации сторонников мира. Широко распространены и такие формы борьбы, как направление петиций в парламент, организация публичных дискуссий, в том числе с использованием средств массовой информации, распространение воззваний против акций консервативных сил, направленных на подрыв конституции.

Последовательную борьбу против возрождения синтоистской «надрелигии» ведет ряд религиозных организаций. Христианские группы регулярно проводят митинги протеста против восстановления кигэнсэцу и попыток передать святилище Ясукуни под опеку государства. В этом же направлении действуют и ряд буддийских организаций.

Противоборство между силами демократии и реакции по вопросам, связанным с синто, продолжается. Кое-где реакции удалось потеснить демократические силы, но сломить их сопротивление она так и не смогла. Исход этого противоборства в итоге зависит от сплочения демократических сил, от вовлечения в активную борьбу в защиту конституции в целом все большего числа представителей самых широких слоев населения.

<sup>1</sup> Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974.

<sup>2</sup> Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974.

<sup>3</sup> Мецержков А. Н. Буддизм и синтоизм в древней Японии. — Религии мира. Ежегодник 1983. М., 1983.

<sup>4</sup> Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М., 1980, т. II, М., 1982.

<sup>5</sup> Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1984.

<sup>6</sup> Фудзитани Тосио. Синто синко то минею, тэнносэй (Синтоистская религия, народные массы и императорская система). Токио, 1980.

<sup>7</sup> *Мураками Сигэёси*. Кокка синто (Государственный синто). Токио, 1970. Он же. Тэнно-сайси (Культ императоров). Токио, 1977.

<sup>8</sup> *Herbert J. Shinto*. The Fountainhead of Japan. L., 1967; *Murakami Sh.* Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo, 1980; *Ono S. Shinto*. The Kami Way. Tokyo, 1962; *Picken D. B. Shinto*. Tokyo, 1981; *Spae J. J. Shinto Man*. Tokyo, 1972.

<sup>9</sup> *Арутюнов С. А.* Современный синтоизм.— Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

<sup>10</sup> *Арутюнов С. А., Светлов Г. Е.* Старые и новые боги Японии. М., 1968.

СУДЬБЫ ПЕРВОБЫТНОЙ РЕЛИГИИ  
В XX в.  
АВСТРАЛИЙСКИЙ ФЕНОМЕН

Здесь души предков моих.  
Земля под ногами, деревья и скалы,  
Птицы и облака и ветер,  
Солнце и луна и звезды —  
Все говорит со мной, живет во мне,  
Все — это часть меня самого.

*К. Гилберт*

Эти слова, принадлежащие поэту-аборигену Кевину Гилберту<sup>1</sup>, не поэтическая метафора, они передают подлинное ощущение аборигена Австралии — ощущение уходящей в глубь тысячелетий принадлежности земле предков. Глубокая связь со своей землей, с историей своего народа, с его традиционными духовными ценностями — в наше время все это символизирует для коренных австралийцев их борьбу за национальное и социальное равноправие в собственной стране.

Известно, что движения протеста коренного населения многих стран мира в XX в. нередко принимают религиозную окраску, воплощаются в формах профетических, мессианистских, милленаристских, хилиастических культов, причудливо сочетающих традиционные верования и обрядность с элементами привнесенного извне христианского вероучения. Об этих новых культах существует уже огромная литература<sup>2</sup>. В ней достаточно отчетливо показано, что синкретические религиозные движения данного типа являются ответом на колониальное угнетение и социальную несправедливость. Авторы исследований пытаются понять, почему же этот ответ принимает такую своеобразную форму.

Для марксистской социологии проблема эта не нова: она была проанализирована еще Ф. Энгельсом в классической работе о Крестьянской войне в Германии XVI в.<sup>3</sup>. Вооб-

ше мы сталкиваемся с поразительным явлением — движения угнетенных классов или этнических групп, при всех исторических и этнических различиях, и в прошлом, и в настоящее время часто предстают в религиозной оболочке, идут под религиозными лозунгами. В этом находит свое выражение некая закономерность, связывающая самые различные общества как в пространстве, так и во времени.

Одним из таких обществ являются и аборигены Австралии. То, что наблюдается у них, представляет особенно большой интерес по нескольким причинам. Прежде всего, зарождение новых синкретических культов, типологически близких аналогичным культам на других континентах, происходит здесь на чрезвычайно архаической религиозной основе, характерной для одной из самых ранних стадий развития первобытного общества, известных этнографии. Здесь мы имеем редчайшую возможность наблюдать, что происходит с первобытной религией в современном мире, и тем самым понять многое в самой первобытной религии. По существу, становление религии здесь продолжается, мы имеем дело с дальнейшим развитием первобытной религии, с возникновением новых религиозных форм, обусловленным послеконтактной ситуацией — столкновением первобытной религии с современным миром. Материал этот исследован и понят все еще недостаточно, и его изучение и интерпретация помогут осветить происхождение синкретических культов как одного из характерных явлений нашего столетия. Он важен и для понимания того, как, в каких условиях зарождается и развивается всякое новое социально-религиозное движение. В этом и уникальность, и теоретико-познавательная значимость австралийского материала.

Для аборигенов Австралии земля была не просто источником средств существования, связь с землей была основой их традиционной культуры. Социальная структура и духовный мир аборигенов были неразрывно связаны с землей, на которой жили бесчисленные поколения их предков. Духовное единство с землей находило наиболее концентрированное выражение в священных тотемических культах, в привязанности к святилищам, где из поколения в поколение совершались обряды, воспроизводились события мифологического прошлого. Даже в миссиях, где обычно собраны представители разных племен, эта привязанность к земле предков все еще так сильна, что, когда аборигены лишены возможности посещать святилища, расположенные на этой земле, в реальной жизни, они делают это, по их словам, в воображении. Как уверяют аборигены, их души покидают во сне тела и устремляются на родину. Вера в реальность таких путешествий душ создает новые обряды, исполненные глубокого значения для аборигенов<sup>4</sup>.

Та сравнительно сложная и завершенная культура, которую



аборигены выработали на протяжении тысячелетий, способствовала созданию своеобразной цивилизации охотников и собирателей каменного века. Европейцы отняли у аборигенов землю, разрушили их традиционную социальную структуру, началось размывание древней самобытной духовной культуры. Новые поколения аборигенов были в значительной своей массе лишены культурных традиций и ценностей, наполнявших жизнь их отцов богатым духовным содержанием. Но та часть культурного наследия, которая все еще сохранялась, стала почвой, питающей совершенно новое, невиданное прежде явление — мы можем назвать его культурным возрождением. Оно совпало с пробуждением национального самосознания аборигенов. Конечно, процесс этот протекает по-разному в различных условиях, формы его находятся в теснейшей зависимости от степени сохранения аборигенами традиционных культурных ценностей. и нас прежде всего будет интересовать то, что происходит в группах, еще не утративших связей с древними традициями.

Отражением сдвигов в самосознании аборигенов стали здесь милленаристские движения и «странствующие культы», названные так потому, что они распространялись на обширной территории, переходя от одного племени к другому. Некоторые из них напоминают так называемые культы карго Новой Гвинеи и Меланезии и близки к ним по своей сущности как выражение пробуждающегося национального самосознания и социального протеста. Типологическая близость австралийских культов к культам карго, а иногда и буквальные совпадения представляют большой теоретический интерес, поскольку влияния извне, из океанийского мира, на австралийские культы, как правило, не прослеживаются. И важно сразу же отметить их общую черту — в религиозной форме в них отлились надежды аборигенов на лучшее будущее здесь, на земле.

Особое место принадлежит культу курангара, возникшему в пустынях Центральной Австралии около ста лет тому назад и затем широко распространившемуся в северном и северо-западном направлениях. Сформировался он на традиционной религиозно-обрядовой почве и многое впитал из нее. В то же время характерная его черта — отказ от традиционных религиозных верований и обрядности, от религиозных ценностей старшего поколения. Культ курангара еще не был протестом против иноземцев, в нем выразился конфликт поколений, протест молодого поколения аборигенов против глубоко укоренившейся системы, при которой старшие мужчины «монополизировали» все важнейшие обряды и мифы, охраняя их содержание от непосвященных. Здесь необходимо напомнить о большом социальном значении религиозной обрядности и мифологии в традиционном австралийском обществе, когда люди, занимающие ключевое положение в религиозной сфере, — как правило, это

старшие мужчины — занимают руководящее положение и в общественной жизни; обычно эти явления взаимосвязаны. Во главе движения курангара стояли молодые люди, затронутые в какой-то мере воздействием европейской культуры. Они надеялись с помощью новой, создаваемой ими обрядности, новой мифологии не только занять то же положение в социальной системе, которое принадлежало людям старшего возраста, но и достичь могущества белых людей. Для всего этого старые верования и обряды должны были уступить место новым. В ответ старшие мужчины, религиозные руководители отказывались посвящать молодых протестантов, пошедших «путями белого человека», в священные тайны традиционной духовной культуры, все еще сохраняющие свою ценность и притягательную силу. Распространяясь, культ курангара преодолевал племенную замкнутость; характерно, например, что в племени унамбал (Кимберли) языком культа стал местный вариант пиджин-инглица, языка межплеменного общения<sup>5</sup>.

Протест против наследия прошлого в культе курангара основывался на том же наследии, но вместо старых обрядов создавались новые, на место прежних героев мифологии пришли новые, антропоморфные существа дьямба, старые предметы культа — чуринги — заменялись новыми, аналогичными — минбору. Культ курангара был как бы зеркальным, но искаженным отражением старых культов. В то время как А. Ломмель и К. Беридж видели в культе курангара позитивные, творческие поиски нового духовного опыта, В. Лантернари находил в нем элементы эсхатологической веры в конец мира, порожденные разрушением традиционной культуры<sup>6</sup>.

Култ курангара явился неосознанным протестом против традиционных культурных ценностей во имя новых, во имя своеобразно понимаемой «социальной справедливости». Он возник под косвенным европейским влиянием и стал выражением стихийного движения молодого поколения аборигенов против наследия прошлого, которое стояло на пути к овладению достижениями европейской культуры. В этом смысле культ курангара был знамением времени, он возник и распространился в такое время, когда аборигены начали искать сближения с западной культурой. С середины XX в. ориентация аборигенов стала резко меняться. Разочаровавшись в западной цивилизации, они снова обратились к своему наследию, к традиционным ценностям собственной культуры. Несмотря на это, культ курангара сохранялся местами до самого недавнего времени.

Иным предстает культ молонга, возникший в конце прошлого столетия на востоке Центральной Австралии и в Квинсленде. В течение нескольких лет он охватил все племена Центральной и Южной Австралии и через два десятилетия был обнаружен на юго-западе континента<sup>7</sup>. Возник этот культ на той же, что

и культы карго, социально-психологической основе. Обряды молонга изображали грядущую войну против белого человека; в конце обрядов появлялась Канини, дух Великой Матери, которая проглатывала всех белых. В культе молонга ярко обнаружилось желание возмездия, а в его широчайшем распространении — начало осознания себя аборигенами разных племен как единого целого, противостоящего белым. В отличие от более поздних культов, в культе молонга не было еще никакого компромисса с христианством. Подобно культу курангара, он всеми корнями уходил в почву традиционных верований и обрядов, в значительной мере преобразованных; именно это способствовало распространению обоих культов, связанному с преодолением племенной социально-религиозной замкнутости.

Новые тенденции в социальной и культурной ориентации аборигенов, наметившиеся на переломе нашего столетия, немедленно отразились и на их религиозном сознании. В конце 50-х—начале 60-х годов в северных районах Западной пустыни этнографы столкнулись уже с отчетливо выраженным недоверием аборигенов к европейскому обществу и европейской системе ценностей, с приверженностью к древнему «закону» аборигенов, иными словами, к системе традиционных ценностей и традиционным формам общественной и религиозной жизни. Это было нечто совершенно иное по сравнению с настроениями адептов культа курангара. Но в то же время христианство успело пустить здесь прочные корни, и новое движение не походило поэтому и на культ молонга. Аборигены принимали участие и в христианских обрядах, и в традиционных эзотерических культах. Это было возрождением традиционной культуры, и примечательно, что инициаторами данного движения были не старшие мужчины, которым прежде принадлежало решающее слово во всем, связанном с религиозной жизнью, а люди молодого и среднего возраста.

Но в отличие от культа курангара они выступили теперь уже под другим знаменем. В обрядах снова воспроизводились странствования и деяния мифологических предков, возрождались обряды посвящения, и некоторые из них даже проводились под эгидой христианских миссионеров. Возникла новая, синкретическая форма религии, сочетающая элементы местных культов и христианства, «закон» аборигенов с учением Библии. Возрождение традиционной культуры сочеталось с антиевропейскими настроениями, с крепнущим убеждением в том, что европейцы захватили землю аборигенов и что она должна снова принадлежать им. Абориген-пастух Томми Дыиламанга возглавил это движение в качестве харизматического лидера, пророка нового учения, сочетающего веру в героев мифического Времени сновидений с утопической мечтой о грядущем обществе равенства и справедливости. В то же время он оставался руково-

дителем одного из традиционных культов, «воргайя»<sup>8</sup>. И он, и другие лидеры движения были христианами и в то же время активными и влиятельными деятелями новой синкретической религии. Для руководителей и участников движения, относившихся к миру белых резко отрицательно и веривших в то, что аборигены сумеют освободиться от их засилья, древняя культура предков впервые стала символом национального возрождения.

В начале 60-х годов среди аборигенов Западной Австралии распространился новый культ, возникший на этот раз под прямым влиянием христианства. Аборигены рассказывали, что появился пророк по имени Джинимин, т. е. Иисус. Кожа у него была наполовину черной, наполовину белой. В этом, очевидно, проявилась синкретическая духовная сущность пророка, провозгласившего равенство вер и рас. Своим обликом он как бы символизировал это равенство. Он предсказал, что земля будет принадлежать аборигенам и что не будет больше никаких различий между белыми и черными — все будут равны. Но это произойдет только тогда, когда окрепнет самосознание аборигенов как единого народа — носителя традиционных духовных ценностей. Победа придет лишь в том случае, если аборигены останутся верны «старому закону», своему культурному наследию. Иисус явился на землю в образе пророка традиционной культуры, преображенного культурного героя австралийской мифологии. Завершив земную миссию и вернувшись на небо, он послал оттуда аборигенам лодку, наполненную золотом и кристаллами, которая должна служить, подобно Ноеву ковчегу, для спасения верных «закону» аборигенов, когда потоп поглотит всех белых<sup>9</sup>.

Образ лодки, наполненной материальными ценностями, живо напоминает нам корабли, наполненные грузом, предназначенным для туземцев, в культах карго; а так как влияние из Океании на аборигенов Западной Австралии маловероятно, перед нами, очевидно, пример замечательного типологического совпадения и культурной конвергенции. Большой интерес представляет и само содержимое лодки — дихотомичное, подобно коже Джинимина, оно символизирует ценности двух рас, белой и черной. Золото — это то, на чем строят свое могущество белые; кристаллы же играют важнейшую роль в ритуальной практике австралийских магов и шаманов. Золото и кристаллы символизируют «путь» белых и «закон» черных, и верные «закону» аборигены, которым суждено спастись, прежде, чем это произойдет, овладеют и могуществом белых. Мотив потопы, очевидно, заимствован из Библии, хотя он не чужд и австралийской мифологии. Потоп — символ грядущего катаклизма, конца мира. Ему предшествует установление социальной справедливости — равенства белых и черных, возвращения земли абори-

генам, но завершится все это неизбежной катастрофой и спасением «верных». Таков смысл мифа о Джинимине, мифа, созданного в XX в. Подобно раннехристианским хилиастическим учениям, культ Джинимины связан с верой в осуществление идеала справедливости еще до конца мира. Но в то же время в культе отразилось стремление аборигенов и к новому утверждению духовных ценностей традиционной духовной культуры. Аборигены ищут в них опору для борьбы и самоутверждения.

Признаки аналогичного движения тогда же были обнаружены и в Центральной Австралии. В основе его лежало убеждение, типичное для культов карго, что американцы во время второй мировой войны прислали грузовики с продовольствием для аборигенов, а белые австралийцы хитростью завладели ими. И теперь они должны быть возвращены аборигенам<sup>10</sup>. Лодка заменена здесь грузовиками, золото и кристаллы — продовольствием, возвращение которого символизирует установление социальной справедливости. Иными словами, под другой системой знаков скрывается та же, знакомая нам уже, система идей. Не видно здесь только пророка, но социальная и идеологическая почва для его появления уже готова — недовольство настоящим и стремление к лучшему будущему, вера в то, что оно наступит.

В те же 60-е годы на о. Элко, к северу от Арнемленда, религиозный реформатор абориген Бурамара построил цементное сооружение, на котором публично выставил самые священные культовые предметы, ранга, смотреть на которые женщинам и вообще всем непосвященным прежде строго запрещалось. Рядом с ранга, традиционными религиозными эмблемами аборигенов, был водружен и символ христианства — крест. Бурамара провозгласил, что аборигены будут поклоняться теперь двум богам, что ранга — Библия аборигенов<sup>11</sup>.

Революционные нововведения Бурамара не имели целью развенчание традиционных религиозных ценностей: по словам Бурамара, ранга — единственное сокровище аборигенов, в них воплощена сущность их культуры. Культ, возникший на о. Элко в то же самое время, что и культ Джинимины, имел ту же направленность — опираясь на духовные ценности прошлого, Бурамара стремился к преодолению стены между белыми и черными; вот почему ранга и крест стояли здесь рядом, подобно золоту и кристаллам в мифе о Джинимине. Более того, Бурамара и его последователи стремились к преодолению традиционных границ между посвященными и непосвященными, между отдельными племенами, а в конечном счете к культурному возрождению и единству всех аборигенов. Но в отличие от культа Джинимины культ о. Элко не был эсхатологичен по своей сути, ему не было свойственно ожидание грядущей катастрофы и гибели белых. Подчеркнуто синкретический характер этого куль-

та сближает его с движением Томми Дыламанга, а стремление к преодолению глубоко укоренившихся барьеров между посвященными и непосвященными — с культом курангара. В свою очередь, движение Дыламанга и культ Джинимина сближают хилиастические чаяния грядущей эпохи равенства и справедливости, возникшие отчасти под влиянием христианства, а частично опирающиеся на традиционные представления аборигенов о вечном Времени сновидений. Наконец, культу о. Элко, культу Джинимина и движению Дыламанга одинаково присущ пророческий характер, во главе каждого из них стоял пророк нового учения, либо реальный (Бурамара, Дыламанга), либо легендарный или полуполегендарный (Джинимин). В этом тоже усматривается отчасти воздействие Библии, отчасти — местных мифов и культов с их представлением о культурных героях. Но еще важнее то, что все эти культы появились в эпоху социального напряжения, конфликта, страстного ожидания грядущих перемен, в эпоху, благоприятную для возникновения пророческих движений и культов, как это не раз бывало в истории религии.

Итак, в тех новых культах, где духовное наследие предков стало символом национального возрождения и социального протеста, аборигены вернулись к этому наследию не в его чистом, первоначальном виде — они причудливо сочетают его с христианством, видя в этом сочетании эффективное средство достижения своих целей. Культы Джинимина и о. Элко, подобно культу курангара, были как бы перевернутым отражением старых культов, они знаменовали собой возрождение традиционной духовной культуры путем разрыва со старым «законом», несмотря на провозглашенную приверженность к нему, разрыва с древними общественными нормами, с архаическими табу, которые делили людей на посвященных и непосвященных, на «своих» и «чужих». Аборигены как бы пришли к пониманию того, что возрождение их как народа возможно лишь на основе собственной самобытной культуры, обращенной ко всем аборигенам без различия.

В 60—70-е годы в Северо-Западной Австралии широко распространился культ воагайя. Он проник сюда из внутренних областей континента, впитывая по пути мифы, песни и обряды многих племен Северной Территории. Это — типичный пример так называемых «странствующих культов», распространяющихся на огромные расстояния от племени к племени, от одной тотемической общности к другой. Такими странствующими культами были и культы курангара и молонга. В обрядах воагайя принимают участие преимущественно мужчины, члены соответствующих патрилинейных половин, и лишь в незначительной мере женщины; иными словами, культ покоится на традиционной социальной основе. На специально подготовленной площад-

ке выделяются две зоны — сакральная зона для мужчин и сектор для женщин и детей. Обряды, которые продолжаются много дней подряд и привлекают сотни участников, имеют характер традиционных тотемических ритуалов — они воспроизводят деяния героев мифической древности, их странствия по земле, создание ими ландшафта и культуры. Но направленность этих обрядов иная — они не имеют целью, как это обычно для упомянутых ритуалов, утвердить и освятить космический порядок. Обрядовая форма культа и его мифологическое содержание восходят к древней религии австралийцев, но не в ее локальных формах, как бывает обычно. Как и в других странствующих культах, здесь произошло скорее смешение различных местных традиций, на которые наслоились элементы христианской эсхатологии и апокалипсические видения наряду с социальными тенденциями. Хотя в культе воагайа меньше антиевропейских черт, чем в культе молонга, все же и здесь прослеживается явная реакция на доминирование белых.

Э. Колиг видит в культе воагайа «эстетическую игру», которая, однако, опирается на традиционную мифологическую основу. По его мнению, использование древних мифов и песен в целях «развлечения» — явление новое, связанное с частичным разрушением традиционного мировоззрения, с секуляризацией культа. За фасадом традиционного культа скрывается смысловое обеднение ритуальных форм и представлений<sup>12</sup>.

Если культ воагайа двигался с востока на запад, то другой странствующий культ Северо-Западной Австралии, дьюлuru, распространился в середине 50-х годов в противоположном направлении. Организация и проведение культа дьюлuru, как и культа воагайа, находятся почти исключительно в руках старших мужчин, а обряды продолжаются много дней подряд. Юноши, посвящаемые в культ, приносят старшим мужчинам мясокенгуру, а также табак, деньги и другие вещи в качестве платы за посвящение, как это всегда делалось у аборигенов в подобных случаях. Вуирангу, мифический протагонист культа, карающий за нарушение «закона» и наблюдающий, чтобы культ совершался по правилам, как призрак разъезжает на коне. Ему приписывается создание новых мифов и обрядов. Австралийцы и прежде приписывали сверхъестественным существам продукты собственного творчества; одаренные специалисты, по представлению аборигенов, находятся в контакте с этими существами и получают от них вдохновение.

В культе дьюлuru причудливо соединились явления традиционные, доевропейские, и возникшие в послеконтактной ситуации. В мифах фигурируют корабли с грузом (сравни культы карго Новой Гвинеи и Меланезии), огнестрельное оружие, бомбы и вообще тема современной войны, имеется даже Гитлер; во всем этом очевидны реминисценции второй мировой войны.

Рассказывается о действительно имевшем место эпизоде японского нападения на Брум. Мужчины — участники обряда с длинными палками в руках, изображающими ружья, подобно солдатам проходят строевым шагом. Традиционные священные символы — ванинги — изображают «пушки». Мы являемся свидетелями мифологической и обрядовой переработки событий и примет недавней войны, органичного включения их в миф и ритуал. В то же время построение и структура обрядов, украшения участников, предметы культа, танцы, ритуал огня — все это глубоко традиционно. Во время эзотерической части обрядового действия женщины и дети ложатся на землю и их закрывают одеялами, чтобы они не могли видеть происходящее<sup>13</sup>.

Таким образом, внешне все имеет характер традиционного культа; но лишь внешне. На место древнего «платонического» мировоззрения, предполагающего неизменность миропорядка, предустановленного мифологическими существами, пришло новое историческое миропонимание, вторгшееся в классическую мифологическую систему и внутренне преобразившее ее. В сознании аборигенов мир поколебался, пришел в движение, и на смену неподвижному, статичному мифологическому времени пришло подвижное, динамичное историческое время. Традиционная мифологическая и обрядовая система стала матрицей, вобравшей в себя события, имевшие место уже не в мифологическом, а в недавнем прошлом, не во Времена сновидений, а в наше время. А это означает, что в современном сознании аборигенов творческий период мироустройства не закончился в далеком мифологическом прошлом, как предполагало классическое мировоззрение, он продолжается, и с ним продолжается поток времени. В этом смысле культ дьюлору — отражение нового социально-исторического опыта, требующего осмысления и приведения в некое соответствие с опытом унаследованным, традиционным. В то же время это и выражение социального конфликта, если не явного протеста, как это было, например, в культе молонга. Мы наблюдаем в этих и других странствующих культах как бы взаимодействие двух тенденций — тенденции к устойчивости, равновесию, сохранению системы и к ее изменению.

В культах дьюлору и молонга действительно немало общего. Тема войны занимает в обоих культах центральное место. Очень похожи главные мифологические фигуры обоих культов — Молонга и Вуирангу — грозные демоны войны. Э. Колиг даже высказывает предположение, что культ дьюлору — преобразованный культ молонга. Во всяком случае, несомненно одно: оба культа возникли на общей мифологической и социально-психологической почве; этим, видно, и объясняется их сходство.

Исследователи усматривают в современных социально-рели-



гиозных движениях аборигенов элементы «социальной революции»<sup>14</sup>, а одна из новых книг, посвященных переменам, происходящим в религиозной жизни аборигенов в результате соприкосновения с западной цивилизацией, так и называется: «Безмолвная революция»<sup>15</sup>. Бесспорно, эти явления ознаменовали собой важный сдвиг в мировоззрении аборигенов, в пробуждении их национального самосознания, в социально-преобразующей направленности их движения. Ведь одним из существенных его аспектов является стремление к социальному и расовому равенству, причем устремленность к социальному равенству направлена как вне собственной общности, так и внутрь ее. Многие участники синкретических миллениаристских культов сделали поистине революционный шаг, уравнив в доступе к религиозным обрядам, мифам и эмблемам женщин и молодых мужчин со старыми мужчинами, а наряду с этим уравнив в доступе к обрядам, мифам и эмблемам одного племени представителей других племен и тем самым обеспечив широчайшее распространение этих культов. Здесь несомненно явная аналогия с ранним христианством, которое возникло как религия протеста, восстановления социальной справедливости, отрицавшая обряды, делящие людей на «верных» и «неверных», обращавшаяся ко всем людям без различия, в том числе без различия их этнической принадлежности.

Одним из важнейших результатов происходящих в обществе австралийских аборигенов перемен является изменение социальной роли религии. Роль ее всегда была двоякой — она способствовала интеграции небольших религиозных общностей, отделяя их в то же время от других таких же общностей; она объединяла полнопосвященных взрослых мужчин, хранителей догм, мифов и культа, отделяя их от всех непосвященных членов той же общности, чему содействовала строгая секретность наиболее священной части религиозного комплекса. В прошлом первичным носителем религиозной традиции было родовое ядро общины или тотемическая группа, объединяющая мужчин одного рода. Теперь их функции принимает на себя вся община или большая группа аборигенов — представителей разных общин, живущих в созданных европейцами поселениях или миссиях. В новых условиях религия стала орудием объединения прежде разобщенных групп. На место прежней локальной структуры религии, основанной на местных культах, приходит новая, инфралокальная, или региональная, структура. Этот процесс облегчается взаимосвязью и взаимопроникновением мифологических традиций, которые издавна объединяли отдаленные группы и племена. Но, подчеркнем, именно мифологических традиций, а не культов: взаимосвязь и взаимопроникновение последних — явление новое, вызванное современными условиями.

Среди последних большое значение имеют вынужденный уход аборигенов с их древних земель, искусственное объединение представителей разных общин и племен в местах новых поселений и, как следствие этого, отрыв локальных культов от местной географии, с которой они всегда были тесно связаны. Возвращение аборигенов на традиционные племенные земли, или так называемое движение децентрализации, развернувшееся в последние годы, ведет к противоположной тенденции — восстановлению казалось бы навсегда утраченных связей культа с землей, к возрождению местных культов. Итак, наблюдаются две противоположные тенденции — разрушение древней локально-культовой структуры и ее частичное восстановление. В диалектическом сочетании этих двух тенденций — особенность современной религиозной ситуации в обществе аборигенов Австралии.

Посмотрим, как реализуется первая тенденция на северо-западе Австралии, в Кимберли. Здесь из многих культовых и мифологических традиций в качестве основы современной религиозной жизни были стихийно отобраны только две. Именно они оказались лучше других приспособленными к роли идеологического орудия интеграции новых, гетерогенных по своему происхождению социальных общностей, объединения всех аборигенов Кимберли в единую религиозную общность, создания большой идеологически однородной общины верующих<sup>16</sup>. Общинно-родовую и племенную гетерогенность новых общностей и связанные с нею разрушительные центробежные тенденции аборигены как бы стремятся компенсировать религиозно-культовой гомогенностью и проистекающим из нее чувством солидарности.

Согласно традиционным представлениям коренных австралийцев, физическое продолжение человеческого рода невозможно без своевременного обращения к обрядам, способствующим космической стабильности, сохранению на должном уровне естественных ресурсов и тем самым обеспечению людей средствами существования. Вовлечение аборигенов в товарно-денежную экономику, зависимость от благотворительности отделили ритуал от повседневного труда. Существование аборигенов теперь не зависит от священных обрядов и мифов о Времени сновидений. Все это также меняет функциональную направленность религии, подрывая ее значение как способа существования в циклически изменяющейся экологической среде и усиливая ее значение как способа существования в исторически меняющихся социально-экономических условиях.

Другая не менее важная перемена в социальных функциях религии аборигенов Австралии состоит в следующем. В традиционном обществе социальный статус человека находился в зависимости от прохождения им последовательных стадий посвящения в эзотерические, с каждой стадией все более закрытые

от непосвященных, стороны обрядовой жизни и мифологии. Чем выше поднимался человек по ступеням посвящения, тем более высоким статусом он обладал. Социальная иерархия основывалась на монополизации священных знаний старшими полноправными священными мужчинами. На них возлагалось руководство и они были главными участниками тотемических обрядов и обрядов плодородия, от которых, по мнению аборигенов, зависело само существование общества. На глубоких познаниях в сфере религии основывалось и религиозное лидерство. В прошлом равенство членов общины и тотемической группы состояло лишь в том, что каждому из них была обеспечена равная возможность восхождения по социальной лестнице. Теперь, когда религия утрачивает функцию обеспечения жизни природы и общества, падает ее значение и в поддержании системы социальных статусов. Иерархическая общественная структура разрушается, и на наших глазах создается новая религия, характеризующаяся большей открытостью и эгалитарностью. Те же качества характеризуют и само общество.

В этой связи следует коротко остановиться на значении религиозного лидерства у аборигенов Австралии. Выделение в первобытном обществе специалистов и руководителей в сфере религиозно-магической деятельности, как и вообще элементы социальной неоднородности, не имеют экономической основы и не связаны с имущественной дифференциацией — для первобытного общества характерно социально-экономическое равенство. Исходя из того что эти люди выполняют в обществе определенные социальные функции, что их социальные статусы связаны с этими функциями, такое социальное расчленение можно назвать функциональным. Расчленение это происходит на индивидуальной основе, и, как правило, не имеет наследственного характера. В традиционном австралийском обществе одной из важнейших функций религиозного культа было поддержание раз навсегда установленного миропорядка, творящих сил природы и общества. С этой ответственной социальной ролью культа было связано и значение религиозных лидеров. С утратой религиозно-культовой сферой этой функции прежнее значение религиозного лидерства было подорвано. На место традиционных религиозных руководителей выдвинулись иные лидеры, которых не знало австралийское общество в прошлом — пророки новых культов, новых социально-религиозных движений, вестники грядущих перемен. Если взоры прежних религиозных руководителей были обращены в мифологическое прошлое, где они искали опору для настоящего, новые лидеры смотрят вперед, в грядущее тысячелетнее царство социальной справедливости.

Уже П. Уорсли отметил, что новые религиозные движения в странах, освобождающихся от колониальной зависимости, вы-

полняют важную социально-политическую функцию, интегрируя небольшие, изолированные группы коренного населения и мобилизуя их против политически и экономически доминирующей элиты. Так, меланезийские культы карго стали основой широкого национального движения, помогли преодолеть местный сепаратизм и, таким образом, способствовали освобождению от европейского господства. Важную роль сыграли в этих движениях их руководители — пророки, сумевшие выразить чаяния своих последователей, наделенные, по их мнению, сверхъестественным даром объединять и вести за собой<sup>17</sup>. Аналогичные процессы и явления мы находим и в Австралии, хотя здесь они выражены в менее яркой форме.

Одна из наиболее заметных черт этой новой религии — ее мобильность, как вертикальная (социальная), так и горизонтальная (пространственная). Э. Колиг описывает, как грузовики с людьми, сопровождаемые конвоем легковых автомобилей, принадлежащих аборигенам, покрывают сотни километров для того, чтобы их пассажиры смогли принять участие в каких-то важных обрядах или инициациях. Те же грузовики перевозят и предметы культа. И сотни людей участвуют сегодня в одном мероприятии, а завтра — в другом, в ином месте<sup>18</sup>. Современная техника пришла на службу религии, которую еще недавно называли первобытной. Это еще более способствует стиранию в религиозной сфере этнических и социальных границ. Традиции такой мобильности заложены, впрочем, в далеком прошлом: элементы религиозного комплекса — верования, мифы, обряды, предметы культа — и прежде распространялись от группы к группе, от племени к племени путем обмена, подобно всякой иной индивидуальной и групповой собственности. Но все это происходило, конечно, не в тех масштабах, что ныне. Сегодня и размах, и темпы религиозной мобильности находятся на уровне XX в.

Подводя итоги исследованию перемен в современной религиозной ситуации у аборигенов Австралии, Колиг отмечает, что состоят они главным образом в возрастании эгалитарности внутри религиозных групп, в преодолении местного партикуляризма и этноцентризма, в секуляризации культа по мере утраты им прежних функций утверждения космического порядка<sup>19</sup>. К этому следует добавить еще одну важную функцию религии коренных австралийцев в современных условиях — она стала знаменем социального протеста. В этой функции она нашла поддержку в заимствованном христианстве, точнее, в отдельных его элементах.

Австралийский феномен — один из вариантов восприятия мировой религии, христианства, первобытным в недавнем прошлом обществом. По мысли С. А. Арутюнова, такое восприятие зависит, среди прочих факторов, от того, насколько внешний

импульс соответствует тенденциям внутреннего развития культуры. Развитие инноваций в культуре этноса начинается с селекции, отбора инноваций для последующего усвоения и переработки, а в дальнейшем проходит несколько стадий и завершается структурной интеграцией — превращением инновации в организующую часть этнической культурной традиции<sup>20</sup>. Факты показывают, что аборигены Австралии усвоили элементы христианства не бессистемно — они отобрали из них такие, которые отвечают тенденциям их развития в современных условиях, соответствуют настроениям протеста, сопротивления европейскому доминированию, элементы, несущие в себе тот заряд революционности, на который опирались социальные движения еще первых веков христианства. Вот почему эти элементы так органично вписались в систему духовной культуры аборигенов.

Религия и мифология австралийцев обладают достаточной пластичностью, адаптивностью, способностью к усвоению нового, когда в этом возникает необходимость. Инициаторами нововведений нередко бывают творчески одаренные личности. Таков один из источников инноваций в религиозно-культурной жизни современных аборигенов. Говоря о тотемизме на о. Грут-Айленд, П. Уорсли замечает, что один одаренный в песенном творчестве абориген может создать больше новых тотемических песен, чем все остальное племя. Мы находим среди них песни о вооруженных силах на острове во время второй мировой войны — об авиабазе и о гидропланах. Эти песни были включены в тотемический репертуар островитян<sup>21</sup>. В рамках канона, заповеданного мифологическими существами Времени сновидений — основателями культуры, всегда находится место для инноваций. Так было, например, с мифами и обрядами племен Западной пустыни, воспринятыми и преобразованными аборигенами мардудьяра, включившими их в контекст своей местной религии и дополнивших миф новыми подробностями о деяниях героев мифологии, пришедших издалека<sup>22</sup>.

Все сказанное показывает, что традиционная духовная культура сохраняет для аборигенов всю свою ценность, и, по мере того как аборигены все сильнее осознают себя единым народом, она становится символом национального самоопределения. Именно в духовной культуре аборигены видят то, что в условиях современной ситуации, угрожающей им утратой этнической самобытности и растворением в «общеевстралийском» этносе, помогает им сохраниться как народу. По мере исчезновения традиционных общественных отношений и материальной культуры и сокращения числа людей, говорящих на родных языках, именно духовная культура приобретает для аборигенов значение знака, символа их этнического единства и самобытности. Вовлечение аборигенов в товарно-денежную экономику и другие факторы влекут за собой неизбежные перемены в тра-

диционных устоях общественной жизни, в материальной сфере. В то же время религиозно-культовая сфера, в меньшей мере связанная с экономикой, еще сохраняется в реальной жизни или в памяти людей. И даже в том трансформированном виде, в каком она предстает в новых синкретических культах, она остается, как и в традиционном обществе, важнейшей подсистемой духовной культуры. Вот почему именно эта часть духовного наследия стала прибежищем национального самосознания аборигенов в современных условиях.

Многие племена Арнемленда, Центральной и Западной Австралии охвачены в настоящее время движением децентрализации, как называют его в Австралии, — возвращением на древние племенные земли. И при этом многие децентрализованные поселения основываются группами, стремящимися вернуться к своим тотемическим святилищам, возродить на вновь обретенной земле предков древние тотемические обряды. «Наша племенная земля — наша мать, — говорят аборигены. — В ней наши сновидения, наши тотемы... Она священна для нас»<sup>23</sup>. Идет процес воссоздания традиционной духовной культуры из обломков; без нее, считают аборигены, они исчезнут как народ.

Недавно еще считалось, что аборигены Тасмании вымерли в конце XIX в. И вот оказывается, что они не только существуют — по данным переписи 1981 г. их насчитывается 2600 человек, — но и принимают активное участие в делах собственной страны. Речь идет, конечно, не о чистокровных тасманийцах, а о людях смешанного происхождения, но считающих себя коренными тасманийцами. Как же выражают они свое этническое самосознание?

На западе Тасмании, в горном районе, на р. Франклин находится пещера Фрезера, которую аборигены называли Кутика («Пещера духов»). Пещера играла важную роль в религиозно-культовой жизни коренного населения. Археологическими исследованиями установлено, что аборигены впервые поселились в ней по крайней мере 19 тыс. лет тому назад, а быть может и раньше. В этом же районе обнаружены и другие пещеры; одна из них была заселена еще раньше — 20—25 тыс. лет назад<sup>24</sup>. Все свидетельствует о том, что это — одна из самых богатых по количеству археологических памятников область Австралии и здесь можно ожидать новых важных открытий. Затерянные в горах и лесах пещеры этого района рассматриваются теперь как исторические памятники национального значения. И когда в 1982 г. начались работы по сооружению здесь гидроэлектростанции и стало известно, что в итоге этих работ уровень воды в р. Франклин поднимется и Пещера духов будет затоплена, это вызвало активные протесты общественности, в том числе и аборигенов. Ведь речь идет о существовании памятника и их собственной истории и культуры; они еще пом-

няют, что Пещера духов считалась их предками священной и с нею были связаны мифы о Времени сновидений. Пещера духов стала для них своего рода национальным символом, они связывают с нею свое самосознание как народа, обладающего собственной историей и самобытной культурой. Следует добавить, что борьба за сохранение пещеры Фрезера и всей окружающей местности увенчалась успехом — решением федерального правительства строительство электростанции было прекращено.

Эпизод этот — не единственный. На страницах австралийских газет все чаще встречаются предупреждения о том, что те или иные проекты угрожают существованию священных для аборигенов мест, и в таких случаях строительство нередко приостанавливается. Разрабатывая законодательство, обеспечивающее права аборигенов на землю, федеральное правительство Австралии руководствовалось и таким принципом, как охрана мест, священных для аборигенов<sup>25</sup>. В этом принципе отразилось понимание австралийской общественностью того значения, какое святилища на земле предков имеют для аборигенов. Недаром одним из самых важных событий 1985 г. аборигены считают возвращение им правительством знаменитого святилища Улуру, хорошо известного как гора Айерс-Рок, одна из достопримечательностей Центральной Австралии. На торжественную церемонию возвращения святилища съехалось свыше 2 тыс. аборигенов из разных мест Австралии; гора и вся окружающая местность были объявлены национальным парком. Но для местных племен (питьянтятяра и янкунтятяра) возвращение им святилища было не только символом — с горой и прилегающей местностью связаны мифы о деяниях героев Времени сновидений, и аборигены до сих пор хорошо знают пути, по которым странствовали эти герои. Мифология все еще жива в памяти аборигенов, она сохраняет для них свое значение как сумма верований, связывающих неразрывными узами людей с их предками и с самой землей. Теперь, когда земля возвращается в собственность тех, кто жил на ней в течение тысячелетий, она вновь обретает для них свойство быть не просто обитаемым пространством, но центром духовного и эмоционального притяжения. Более того, аборигены настаивают на том, чтобы и предметы культа, воплощавшие связь живых с их предками, обитавшими на этой земле, вернулись на свое место. Так произошло с коллекцией Томаса Стрелова, и это показывает, какое важное значение придают современные аборигены своему религиозно-культовому наследию — оно олицетворяет для них существенную часть их традиционной духовной культуры.

Т. Стрелов, сын миссионера Карла Стрелова, родился в 1908 г. в Германсбурге — центре лютеранской миссии на земле племени аранда. Его детство прошло среди аборигенов, и он знал язык аранда так же хорошо, как английский и немецкий,

на которых говорили в семье. Ему удалось завоевать такое доверие аборигенов, что еще в 1930 г. старейшины племени аранда посвятили его в самые секретные обряды и вручили ему наиболее священные предметы культа — чуринги, чтобы он сохранил их. Старейшины не хотели, чтобы эти предметы, которые могут видеть только посвященные, достались невежественным, не прошедшим обрядов посвящения молодым аборигенам, приобретающим все большее влияние. Возможно, они опасались таких перемен в расстановке общественных сил, которые происходят там, куда проникает культ курангара. Ведь чуринги, которые всегда находились в распоряжении полнопосвященных старших мужчин, символизировали их авторитет, их руководящее положение в обществе аборигенов. Во всяком случае, в условиях миссии, в условиях постепенного разрушения традиционной духовной культуры, опасения старейшин за будущее этой культуры и за их собственное место в ней имели вполне реальные основания.

Так в распоряжении Стрелова оказалась большая, бесценная коллекция предметов культа. Стрелов документировал каждую чурингу, указав место ее происхождения и записав соответствующий миф, связывающий ее с событиями Времени сновидений. Итогом этой работы стали книги Стрелова — «Предания аранда» и «Песни Центральной Австралии». За глубину его познаний в мифологии аборигенов, в тотемической географии Центральной Австралии аборигены называли Т. Стрелова ингката — словом, которым называют только религиозных руководителей самого высокого ранга. До конца своих дней Стрелов стремился оправдать доверие аборигенов; об этом свидетельствует, например, его выступление в защиту отданного под суд всемирно известного художника-аборигена Альберта Наматжира. В 1978 г. Стрелов умер, и его коллекция перешла в собственность Исследовательского фонда Стрелова.

И тогда произошло то, чего никто не мог предвидеть, — чуринги, вырванные из их родной стихии, казалось бы навсегда отторгнутые от людей и от земли, с которыми они были связаны, вдруг обрели новую жизнь. В чурингах сохранялась информация о принадлежности тех или иных земель определенным тотемическим группам, и эти сведения вновь потребовались аборигенам, когда земля стала возвращаться в их собственность. Информация, связанная с чурингами, вновь обрела для аборигенов жизненно важное значение.

Но дело, конечно, не только в этом. Чуринги имеют для аборигенов не только прагматическое, но и символическое значение. Для аборигена его чуринга — символ связи с Временем сновидений, с его традиционной культурой. Чуринга наглядно показывает ему самому и всем окружающим, что он — не существо, лишенное корней, а обладатель исторического культурно-



го наследия, возраст которого насчитывает многие тысячелетия. Вот почему аборигенам потребовались не просто сведения, связанные с чурингами, — они могли бы почерпнуть их из документации Стрелова, — а самые чуринги, вот почему племенные старейшины потребовали, чтобы чуринги были возвращены аборигенам<sup>26</sup>.

Чтобы предупредить возвращение коллекции Стрелова ее прежним владельцам, распорядители фонда укрыли ее в засекреченном хранилище. Они опасались, что аборигены потребуют возвращения им коллекции на основании закона о сохранении культурного наследия аборигенов, согласно которому федеральное правительство имеет право конфисковать любые священные объекты или земли аборигенов, если им угрожают продажа или порча. Коллекция, утверждали распорядители фонда, является частной собственностью фонда, которому Стрелов передал ее. А между тем аборигены настаивали на том, что коллекция является неотъемлемой частью их культурного наследия и, следовательно, их собственностью. По их словам, сам Стрелов, посвященный в тайны племенной обрядности и мифологии, мог видеть священные чуринги, но это строгойше запрещено всем непосвященным. Стрелов был только хранителем коллекции и не мог передавать ее другим лицам. В конце концов судьба коллекции, которую называют «жемчужиной в короне национальной австралийской этнографии», была решена — она была передана музею Северной Территории в Дарвине для временного хранения, пока не будет сооружено для нее постоянное, доступное для изучения хранилище в Центральной Австралии. Это решение было принято с согласия представителей племени араанда<sup>27</sup>.

Эпизод с коллекцией Стрелова — еще одно свидетельство того, что культурное наследие аборигенов перестает быть достоянием только коллективной памяти и осуществлять одну лишь меморативную функцию, оно перестает быть только объектом коллекционирования и изучения, оно снова начинает жить. И эта новая его жизнь не менее значима, чем прежняя, — она говорит о важных процессах, идущих в среде самих аборигенов. Аборигены не просто хотят жить на своей земле, они стремятся восстановить свои духовные связи с нею, они хотят оставаться на этой земле аборигенами. В этом они опираются на весь комплекс традиционной духовной культуры. Представление о его гибели оказалось не более чем мифом. Мы являемся свидетелями процесса культурного возрождения — возрождения древней культуры австралийских аборигенов в новом облике на новой социально-исторической основе.

<sup>1</sup> См. Петриковская А. Говорит абориген. — Иностранная литература. 1983, № 2, с. 174.

<sup>2</sup> *La Barre W.* Materials for a History of Studies of Crisis Cults: a Bibliographic Essay.— *Current Anthropology*. 1971, vol. 12, № 1, c. 3—44; *Burridge K.* New Heaven, New Earth. Oxf., 1969; *Lanternari V.* The Religion of the Oppressed. L., 1963; *Redfield R.* The Primitive World and Its Transformation. Harmondsworth, 1968; *Turner H. W.* Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies. Vol. 1—2. Boston, 1978; *Wilson B. R.* Magic and Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third World Peoples. N. Y., 1973.

<sup>3</sup> *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— *К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения*. 2-е изд. Т. 7.

<sup>4</sup> *Tonkinson R.* Aboriginal Dream-Spirit Beliefs in a Contact Situation.— *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands, 1970, c. 277—291.

<sup>5</sup> *Eliade M.* Australian Religions. Ithaca, 1973, c. 172—179; *Lommel A.* Die Unambal. Hamburg, 1952; *Petri H.* Kurangara. Neue magische Kulte in Nordwest-Australien.— *Zeitschrift für Ethnologie*. 1950, Bd. 75, c. 43—51; *он же*. Sterbende Welt in Nordwest—Australien. Braunschweig, 1954.

<sup>6</sup> *Burridge K.* New Heaven, New Earth, c. 39—40, 172; *Lanternari V.* The Religion of the Oppressed, c. 222—228.

<sup>7</sup> *Roth W. E.* Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines. Brisbane, 1897, c. 118—125; *Spencer B., Gillen F. J.* The Northern Tribes of Central Australia. L., 1904, c. 718; *Bates D.* The Passing of the Aborigines. Melbourne, 1966, c. 125.

<sup>8</sup> *Petri H., Petri-Odermann G.* Stability and Change: Present-Day Historic Aspects among Australian Aborigines.— *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands, 1970, c. 248—276.

<sup>9</sup> *Petri H., Petri-Odermann G.* Nativismus und Millenarismus im gegenwärtigen Australien.— *Festschrift für A. E. Jensen*. München, 1964.

<sup>10</sup> *Rose F. G. G.* The Wind of Change in Central Australia. B., 1966, c. 90—91.

<sup>11</sup> *Berndt R. M.* An Adjustment Movement in Arnhem Land, Northern Territory of Australia. P., 1962; *Eliade M.* Australian Religions, c. 179—185.

<sup>12</sup> *Kolig E.* Woagaia: weltanschaulicher Wandel und neue Formen der Religiosität in Nordwest-Australien.— *Baessler-Archiv*. 1981, Bd. 29, H. 2, c. 387—422.

<sup>13</sup> *Kolig E.* Djuluru: ein synkretistischer Kult Nordwest-Australiens.— *Baessler-Archiv*. 1979, Bd. 27, H. 2, c. 419—448.

<sup>14</sup> См. *Petri H., Petri-Odermann G.* Stability and Change...

<sup>15</sup> *Kolig E.* The Silent Revolution. The Effects of Modernization on Australian Aboriginal Religion. Philadelphia, 1981.

<sup>16</sup> *Kolig E.* The Silent Revolution, c. 1—50.

<sup>17</sup> *Worsley P.* The Trumpet Shall Sound. L., 1957; русский перевод: *Уорсли П.* Когда вострубит труба. М., 1963.

<sup>18</sup> *Kolig E.* The Silent Revolution, c. 109—110.

<sup>19</sup> Там же, c. 182.

<sup>20</sup> *Арутюнов С. А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность.— *Этнографические исследования развития культуры*. М., 1985, c. 39, 41.

<sup>21</sup> *Worsley P.* Groote Eylandt Totemism and «le totémisme aujourd'hui».— *Sociological Theory and Philosophical Analysis*. L., 1970, c. 212.

<sup>22</sup> *Tonkinson R.* The Mardudjara Aborigines. N. Y., 1978, c. 113; *Charlesworth M.* Change in Aboriginal Religion.— *Religion in Aboriginal Australia*. An Anthology. St. Lucia, 1984, c. 383—387.

<sup>23</sup> Tribune. 5.06.1985.

<sup>24</sup> Nature. 1983, vol. 301, № 5895, c. 28—32.

<sup>25</sup> Tribune. 22.05.1985.

<sup>26</sup> *Кабо В. Р.* Теперь пусть нам вернут чуринги.— Семнадцатая научная конференция по изучению Австралии и Океании. М., 1986, c. 60—66.

<sup>27</sup> National Times. 23.08.1985; The Sunday Mail Magazine. 29.12.1985.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ОКЕАНИИ

Религиозная ситуация в современной Океании очень сложна. Здесь преобладает синкретическая религия, которую обычно отождествляют с христианством, но на деле христианское вероучение в ней своеобразно и в разных пропорциях сочетается с традиционными верованиями и культами. В одних местах эта синкретическая религия близка к ортодоксальной версии христианства, долгие годы насаждавшейся среди океанийцев миссионерами; в других — так далека от нее, что от христианского вероучения в нее мало что входит. Сама ортодоксальная догма варьирует в разных миссиях. На многих островах сохраняются традиционные верования. Жители одних деревень (например, на Соломоновых островах), находящиеся под влиянием христианских миссий, соседствуют с жителями других, отвергающих христианство и придерживающихся прежних («языческих», по терминологии миссионеров) верований и обычаев. Процесс христианизации океанийцев, начавшийся на разных островах в разное время, но в целом менее двухсот лет назад (если исключить Марианские острова, куда первые миссионеры прибыли в конце XVII в.), имел и до сих пор имеет и обратную направленность: принявшие христианство порывают с ним и возвращаются к вере своих отцов, дедов, прадедов.

Сторонники традиционных верований и культов, если судить по официальным данным, составляют сейчас в государстве Вануату — 15%, в государстве Папуа—Новая Гвинея — 7, в государстве Соломоновы острова — 5, в Микронезии — 3%, а на Фиджи, Новой Каледонии и на островах Полинезии их будто бы нет совсем<sup>1</sup>. На самом деле это не так: «язычников» в Меланезии и Микронезии гораздо больше. Так, на острове Яп (Микронезия) треть населения — «язычники»<sup>2</sup>. Имеются «язычники» и на Фиджи, и на Новой Каледонии, и в Полинезии. Жители деревень, находящихся под влиянием христианских миссий, посещают все церковные службы (за непосещение их наказывают), верят в бога и наряду с этим верят в духов предков, в силу магии.

Альберт Маори Кики, видный государственный деятель Папуа—Новой Гвинеи, несомненно фигурирует в приведенных выше статистических данных как христианин. Он действительно верит в бога. Он учился в миссионерской школе, где его заставляли читать молитвы, водили в церковь и требовали также, чтобы он приводил в церковь своих родителей. «Я уговаривал их,— пишет он,— как мог, потому что, если они не приходили, меня пороли. Отец, бывало, сжалится надо мной, но мать не пришла ни разу. Я получал по пятнадцати ударов, если не было обоих родителей, и по семь с половиной, если не было матери»<sup>3</sup>. Христианский бог, введенный в сознание Кики таким образом, занимает там не главное место. «Христианство,— признается Кики,— так по-настоящему и не вошло в мою жизнь... И по сей день для меня важнее переговорить с рекой или деревом, чем сидеть и слушать, как кто-то другой рассуждает о боге»<sup>4</sup>. Люди племени ороколо, членом которого является Кики, тоже, конечно, почти все фигурируют в приведенных выше статистических данных как христиане. «Многие наши люди — христиане,— пишет Кики,— они посещают все службы, но в будние дни они и не думают обращаться к Библии. Когда они охотятся, или ловят рыбу, или работают на огороде, они до сих пор полагаются на старые магические заклинания, которые переняли от дедов»<sup>5</sup>.

Таким образом, противопоставлять христиан и «язычников», когда речь идет об океанйцах, дело рискованное. Говоря о Меланезии, известный этнограф С. Белшоу отмечает, что меланезиец не ставит вопрос «или — или», т. е. стать ли ему христианином, или же остаться «язычником». Он берет из христианства отдельные элементы, например, посещение церкви, веру в бога, сохраняя одновременно многие свои прежние верования<sup>6</sup>. К этому можно добавить, что такой «элемент», как посещение церкви, меланезиец не берет добровольно, ему этот «элемент» навязывают насильственно. Он идет в церковь не по своей воле и не потому, что боится божьего суда — он боится санкций со стороны миссионера или местного колониального чиновника.

Под угрозой наказания со стороны миссионеров океанйцы делают вид, что отказались от старых обычаев, а на деле продолжают их придерживаться. Поэтому даже если они сами говорят о своем отказе от старых верований, им не всегда приходится доверять. В этом можно убедиться на следующем примере: австралийский этнограф К. Рид, приехав к папуасам племени нгаравапум, на каждом шагу слышал молитвы и изречения из Библии. Существование магических обрядов отрицалось, на все его вопросы ответы давались в христианском духе. «Я пришел к выводу,— пишет Рид,— что от прежних туземных верований и обычаев мало что осталось»<sup>7</sup>. Но вся привержен-

ность папуасов к христианству оказалась притворной. После восьми месяцев пребывания среди них (сентябрь 1944 г.— май 1945 г.) Рид убедился, что в «деревнях нет ни одного христианина; туземная религия и вера в силу магии остались так же сильны, как и прежде. От них никто и не думал отказываться»<sup>8</sup>. Сначала от ученого скрывали истину, а впоследствии он сам принимал участие в традиционных обрядах.

Факты подобного рода о жителях островка Добу приводит исследовавший их религию Р. Форчун. Он отмечает, что трудно изучать туземные обычаи (особенно магию) в том случае, если местные жители видели этнографа вместе с миссионером или колониальным чиновником. «Я уверял туземцев,— пишет он,— что у меня нет ничего общего с этими людьми, но не достиг в этом полного успеха. От меня кое-что скрывали»<sup>9</sup>. Один из островитян клялся ученому (хотя тот совсем его об этом не спрашивал), что он — христианин и верит только в бога. «Это ложь,— замечает Форчун,— как каждый добуанец, он ходит в церковь и посылает туда детей из страха перед миссией, но он выполняет все дохристианские обычаи и полностью верит в них»<sup>10</sup>. Позже исследователь не раз убеждался в правильности своих выводов. Островитяне, например, считали, что без магии даже ямс не вырастет. «Миссия,— пишет Форчун,— сорок лет боролась с этим, но обряды и магические заклинания живы, без них никто не обходится»<sup>11</sup>. Когда он однажды сказал местным жителям, что миссионеры и полинезийские тичеры (тичер — помощник миссионера из местного населения) выращивают ямс без обрядов и заклинаний, ему ответили, что ямс у них растет плохо, урожай мал, а все потому, что они не исполняют обрядов<sup>12</sup>.

Все это заставляет с предельной осторожностью относиться к заявлениям миссионеров, в которых они хвастают своими успехами в деле распространения христианства. Так, миссионер Джон Нильс, живший среди папуасов племени куман, утверждает, будто миссии удалось выработать у своей паствы «новое моральное сознание, основанное на принципах христианства»; что культ предков, вера в духов, в силу магии «в какой-то мере подорваны и заменены более полным знанием природы и верой в божественное провидение»<sup>13</sup>. Правда, здесь Д. Нильс вынужден сделать оговорку, что старые верования подорваны лишь «в какой-то мере». В другой своей статье он подробно перечисляет исчезнувшие обряды: папуасы якобы отказались от старых похоронных обрядов, не носят челюсть умершего родственника на шнурке вокруг шеи, не призывают духа мертвого (что делалось обычно ночью после чьей-либо смерти); обряды инициации проводятся теперь в узком семейном кругу — убивают свинью и показывают юноше священные флейты; исчез страх женщин и детей перед флейтами<sup>14</sup>. Но возникает сомне-

ние, действительно ли все это так, или просто папуасам удалось, как и в других случаях, ввести миссионера в заблуждение.

Сохранение традиционных верований в Меланезии отметили участники советской научной экспедиции по островам Океании (1971). М. В. Крюков рассказывает, что на острове Эроманга (Вануату) их проводником был меланезец, считавшийся колдуном. Два члена экспедиции решили посетить ближайшую деревню. В дороге их застал тропический ливень. Проводник, державшийся вначале очень отчужденно, постепенно проникся доверием к своим спутникам и сознался, что это он «вызвал» дождь, чтобы помешать им посетить его деревню. Убедившись, что они — «хорошие парни», он пообещал «прекратить» дождь. В беседе выяснилось, что проводник — сын колдуна и считает себя способным «вызывать» дождь, молнию, ветер, солнце. Рассказывал он и об обрядах, с помощью которых это делается (правда, очень неохотно из боязни, что его непосвященные спутники, узнав о них, могут заболеть или умереть)<sup>15</sup>.

Традиционные верования и культы сохраняются не только в Меланезии (чему можно привести сотни примеров), но и в Полинезии и Микронезии. Так, на островах Самоа все население официально давно христианизировано: примерно две трети — конгрегационалисты, остальные — методисты и католики; есть также небольшое число мормонов и адвентистов седьмого дня. Но в действительности на архипелаге еще очень сильна старая религия. Местный миссионер заявил, что христианство в том виде, в каком оно существует на Самоа, свидетельствует не столько об успехах миссионеров, сколько об их неудачах<sup>16</sup>. Коренное население верит в духов предков, в древних богов; знахари продолжают практиковать, причем врачи относятся к ним с большим уважением<sup>17</sup>. Исследователи отмечают, что христианство здесь как бы растворилось в старой религии, только теперь вместо жрецов действуют миссионеры.

Тур Хейердал отметил существование дохристианских верований у коренных жителей Маркизского архипелага, у которых он нашел старые представления о загробном мире, веру в духов предков, древний погребальный культ. «Говорите про полинезийцев, что хотите, — пишет он, — но смерти они не боятся. Для них смерть — возможность встретиться с предками, свидетелями славного прошлого острова, увидеть своих умерших друзей... На тот свет покойника сопровождали гармонь, колода карт и прочие земные предметы. Хоть они и считали себя католиками, старая вера в то, что после смерти предстоит путешествие в страну предков — Гавайи, сохранилась»<sup>18</sup>.

На атолле Маракеи (Кирибати) в 1971 г. члены советской экспедиции наблюдали любопытное явление. На одной стороне атолла стоит католическая церковь, на другой — святилище богини рыбной ловли Неи Ротобенуа. Перед уходом в море рыбо-

лов идет к святилищу, делает из стеблей растений венок и надевает его на лежащий здесь камень; в стоящую рядом раковину он кладет какое-нибудь подношение богине. После этого он уверен, что вернется домой живым, невредимым и с хорошим уловом<sup>19</sup>.

Христианство в Океании сейчас занимает, по крайней мере номинально, господствующее положение. По официальным данным в Полинезии — все христиане, на Новой Каледонии — тоже, в Микронезии христиан — 97%, на Соломоновых островах — 95, в Папуа—Новой Гвинее — 93, в Вануату — 85%. Лишь на Гавайских островах, где много японцев, китайцев, корейцев и филиппинцев, и на Фиджи, где много индийцев, христиан около половины от общего числа верующих (соответственно 45 и 51%). Всего в Океании насчитывается около 7,5 млн. человек, исповедующих христианское вероучение, из них протестантов — 5 млн., католиков — 2,5 млн. Православных очень мало — 4 тыс. (на Новой Зеландии). Протестанты численно превосходят католиков на большинстве островов и архипелагов — их свыше трех четвертей от общего числа христиан в Папуа—Новой Гвинее, на Соломоновых островах, в Республике Вануату, на Западном и Восточном Самоа, на Тонга, во Французской Полинезии, на островах Кука, Токелау, Науру, в Кирибати и т. д. Католики имеют численное превосходство над протестантами на Новой Каледонии (63% от общего числа христиан), на Гуаме (80%), на небольших архипелагах Уоллис и Футуна, на острове Пасхи<sup>20</sup>.

Однородное в конфессиональном отношении население зафиксировано только в двух местах: на острове Питкерн (площадь 4,5 кв. км, население — 70 человек) и на острове Пасхи (168 кв. км, 2 тыс. человек). На Питкерне живут англо-полинезийские метисы, исповедующие протестантство. Жители острова Пасхи — в основном испано-полинезийские метисы (около 1200 человек) и чилийцы (800 человек) — католики. На всех остальных островах и архипелагах рядом в одной и той же деревне живут и католики, и протестанты.

Хотя католиков в Океании в два раза меньше, чем протестантов, их доля в общей массе верующих тем не менее значительна: на подопечной территории Тихоокеанские острова (куда входят острова Каролинские, Марианские, кроме Гуама, и Маршалловы) — 45%, в Кирибати — тоже 45, во Французской Полинезии — 34, в Папуа—Новой Гвинее — 31, на Токелау — 28, в Западном Самоа — 22% и т. д. По абсолютной численности католиков на первом месте стоит Новая Гвинея — 900 тыс. человек. Далее, с большим отрывом в численности, следуют Новая Каледония (85 тыс.), Гуам (75 тыс.), подопечная территория Тихоокеанские острова (60 тыс.), Фиджи (43 тыс.), Французская Полинезия (40 тыс.), Соломоновы острова

(37 тыс.), Западное Самоа (35 тыс.), Кирибати (25 тыс.), Тонга (15 тыс.), Вануату (12 тыс.), Восточное Самоа (6 тыс.) и т. д.<sup>21</sup>.

Протестанты в отличие от католиков не представляют собой единой общности: они подразделяются на несколько (более десятка) различных конфессий. Почти все они представлены в Океании: англикане (на Соломоновых островах их более трети населения), лютеране (в Папуа—Новой Гвинее — более четверти), пресвитериане (в Вануату — более трети), реформаты (во Французской Полинезии — более половины), методисты (на Фиджи — более двух пятых, а на Тонга — более трех четвертей), конгрегационалисты (их большинство на Западном и Восточном Самоа, островах Кука, Тувалу, Ниуэ, Токелау), адвентисты седьмого дня (разбросаны небольшими группами почти по всем островам и архипелагам, все питкернцы — адвентисты), баптисты и пятидесятники (их немного, соответственно 100 тыс. и 50 тыс.)<sup>22</sup>. Следует также упомянуть о более мелких протестантских группах, каковы Свидетели Иеговы, сторонники Армии спасения, Братья и т. д. (всего их, вместе взятых, около 60 тыс. человек).

Особое место занимает Объединенная церковь Папуа—Новой Гвинее и Соломоновых островов, созданная в 1968 г. путем слияния Методистской церкви в Меланезии с местными пресвитерианскими организациями, а также с Папуасской церковью (Папуа Экалесиа) и Объединенной церковью Порт-Морсби. Всего приверженцев этой крупной церкви свыше 450 тыс. человек (15% населения Папуа—Новой Гвинее и 11% населения Соломоновых островов)<sup>23</sup>. Эта церковь сочетает христианскую веру с папуасско-меланезийскими культами.

Деление океанийцев-христиан на католиков и протестантов, а последних — на лютеран, мормонов, методистов и т. д. не должно создавать впечатления о наличии резких различий между представителями разных конфессий, а тем более пропасти, отделяющей одну конфессию от другой. Океанец довольно легко переходит из одной церкви в другую, а иногда посещает обе. Так было в прошлом веке, что отмечено Н. Н. Миклухо-Маклаем на острове Уполу (Западное Самоа): там местные жители, не желая обидеть ни миссионеров-католиков, ни миссионеров-протестантов, а точнее, боясь и тех и других, «с самым дипломатичным индифферентизмом посещали костел и протестантскую церковь»<sup>24</sup>. В 80-х годах прошлого века один самоанский тичер-протестант перешел в католическую веру, а потом снова стал протестантом, потому что решил развестись с женой, епископ же возражал против развода<sup>25</sup>. На Новой Зеландии один местный житель был последовательно католиком, протестантом (конгрегационалистом), членом местной церкви Ратаны и потому считал себя очень религиозным человеком. Супруги



Биглхол, сообщая об этом, придерживаются иного мнения: «Религия для него,— пишут они,— не значит ровно ничего»<sup>26</sup>.

Достаточно малейшего повода (отказа миссионера в разрешении участвовать в спортивном состязании, в музыкальном ансамбле и т. п.) и океанец, выяснив заранее, что другой миссионер ему это разрешит, прощается с прежней верой и принимает другую, благо в деревне есть и та, и другая церковь. В Океании немало людей, менявших свое вероисповедание по два, три, четыре раза. Переход из одного вероисповедания в другое иногда совершается коллективно, всей деревней. Так, на острове Бугенвиль миссионер-католик не разрешил развестись с женой одному из влиятельных жителей деревни. Тот быстро сменил католическую веру на протестантскую (веслеянскую), а вслед за ним то же самое сделали все жители деревни<sup>27</sup>.

Правда, на общем количестве католиков и протестантов это может не сказаться: скажем, 100 человек в районе превратились из католиков в протестантов и столько же — из протестантов в католиков. Но людской состав этих конфессий стал все же другим. В статистических данных не отражена, к сожалению, текучесть людского состава конфессиональных групп. Между тем, эта текучесть говорит о слабой связи океанийцев с конфессиями, а значит, и вообще с христианством. Поэтому подсчет числа христиан и «язычников», католиков и протестантов, а среди последних — методистов, лютеран и т. д. не дает нам достаточно полного и вполне правильного представления о религиозной ситуации в Океании. Необходимо выяснить, как выглядят в реальной океанийской жизни эти христиане и «язычники», католики и протестанты, лютеране и методисты. Для этого надо хотя бы в общих чертах познакомиться с доколониальным прошлым океанийцев, с их традиционными религиями, а также с тем, как шел (и все еще идет) процесс христианизации в Океании.

Христианские миссионеры, проложившие колонизаторам путь в Океанию, и сам колониализм пришли к островитянам сравнительно недавно, около двух столетий назад (единственное исключение, как уже отмечалось, — Марианские острова, где миссионеры появились в конце XVII в.). Доколониальное прошлое здесь не успело целиком исчезнуть. Оно тянется в настоящее, питает новую жизнь своими соками, составляет часто предмет гордости современных океанийцев. Сохраняются, несколько видоизменившись, многие социальные институты и обычаи, уходящие корнями в те времена, когда островитяне были единственными и полноправными хозяевами на своих островах. Сохраняются и прежние верования и культы, принадлежащие, как известно, к наиболее консервативным разделам культуры.

Народы Океании в доколониальный период стояли на разных уровнях социально-экономического развития. Амплитуда коле-

баний была довольно велика — от развитого общинно-родового строя (Новая Гвинея) до сословно-кастового с явными признаками перехода к классовому обществу и государству (Полинезия), с многочисленными промежуточными формами, одни из которых ближе к общинно-родовому строю (Меланезия), другие — к сословно-кастовому (Микронезия).

Религиозные верования океанийцев до прибытия к ним миссионеров при всех региональных различиях содержали в себе нечто общее, свойственное им всем. Общей была их цель — с помощью иррациональных средств оказать влияние на реальную земную жизнь: обеспечить на огородах хороший урожай, в море — большой улов рыбы, излечить больного, найти пропавшую вещь, добиться успеха в любви, отомстить врагу. Океанийцы обращались к духам предков, к богам, принося им жертвы и ожидая от них соответствующей помощи (по принципу «мы — вам, вы — нам»). Они рассчитывали получить эту помощь при жизни, в земном мире, а не после смерти, когда, согласно их верованиям, души умерших уйдут в иной мир. Помощь духов предков или богов нужна в тех случаях, когда у людей в их земных делах не все получается так, как им хотелось бы. Что касается загробной жизни, то океанийцы, веря в ее возможность, обычно не заглядывали так далеко вперед. По их представлениям, загробная жизнь в принципе такая же, как и земная, — там тоже будут огороды, обряды инициации, вступления в брак, будет чередование удач и неудач. Если живые на земле будут приносить умершим предкам жертвы — хорошо, не будут — плохо. Акцент в религиозных верованиях океанийцев делается прежде всего на земную жизнь, а не на загробную, причем в основном на получение материальных благ. Недаром ряд исследователей характеризуют традиционную религию океанийцев как религию «материалистическую».

К духам предков и к богам островитяне относились как равные к равным — перед богами, а тем более перед духами предков они не унижались, не раболепствовали. Если дух предка или бог выполнял просьбы и пожелания людей, люди хранили череп предка, деревянное резное изображение предка или бога, приносили им жертвы, исполняли определенные обряды. Если не выполнял — череп предка или его резное изображение выбрасывали и заменяли черепом или резным изображением другого предка. Не только духи предков, но и боги мыслились обитающими где-то недалеко. Люди приглашали их на празднества, ставили для них порции пищи и, называя каждого по имени, говорили: «Это тебе, ешь! А это тебе, ешь!» На всякий случай ставили несколько порций для тех духов предков или богов, которых могли по забывчивости не пригласить.

Что касается региональных различий в традиционных верованиях, то здесь можно выделить две основные области: 1) Ме-

ланезию (кроме Фиджи), и 2) Микронезию, Полинезию и Фиджи. В первой преобладала вера в духов предков, колдовство, полностью отсутствовала идея загробного воздаяния, не было профессиональных служителей культа. Для второй характерны политеизм, обожествление племенных вождей, обряды с человеческими жертвоприношениями, опять же колдовство, наличие жрецов-профессионалов. Религия полинезийцев отражала социальную стратификацию местного общества и защищала корыстные интересы племенной знати. Надо также отметить, что людей, связанных с каким-либо одним конкретным духом предка, в Меланезии насчитывалось не более нескольких десятков, в то время как в Полинезии людей, верящих в одного племенного бога, могло быть несколько тысяч. Вера в «великих богов» — Тангароа, Ту, Тане, Ронго — зафиксирована на многих полинезийских архипелагах.

Миссионеры, пришедшие в Океанию, сначала прокладывали путь для колонизаторов, потом сотрудничали с колониальной администрацией. Они принадлежали к разным конфессиям, что отнюдь не упростило и без того сложную религиозную ситуацию в Океании. К тому же это были разные люди — по целям, ради достижения которых они шли в Океанию, по своей религиозной убежденности, по методам христианизации островитян и, наконец, по своим личным качествам. Среди них было немало людей, искренне желавших местному населению добра и сурово осуждавших насилия, творимые беглыми матросами, европейскими и американскими торговцами и плантаторами. После акта официальной аннексии острова или архипелага они нередко вступали в конфликт и с колониальными чиновниками. Некоторые аспекты миссионерской деятельности были для океанийцев полезны: создание письменности на многих местных языках, обучение детей и взрослых грамоте, запрет человеческих жертвоприношений, черной магии и других вредных обычаев.

Однако в целом миссионеры принесли островитянам больше вреда, чем пользы. Миклухо-Маклай, размышляя о деятельности миссионеров в Океании, отмечал, что они расчищают путь торговцам, а нередко и сами занимаются коммерческой деятельностью. Он задавал себе вопрос: «Окажу ли я туземцам услугу, облегчив моим знанием страны, обычаев и языка доступ европейцев в эту страну?» И решил — ни прямо, ни косвенным путем не помогать европейцам, в том числе и миссионерам, проникать на Новую Гвинею и другие острова Океании<sup>28</sup>.

Не все миссионеры до конца осознавали свою неблагоприятную миссию — помощь колонизаторам в порабощении океанийцев. Но объективно все они содействовали этому, в том числе и те, кто желал островитянам добра. Миссионер Джемс Чалмерс сделал для папуасов Новой Гвинеи немало хорошего, за что его высоко ценил Миклухо-Маклай<sup>29</sup>. Но именно Чалмерс взы-

вал к английскому правительству: «Аннексируйте Новую Гвинею»<sup>30</sup>. Вместе с другими миссионерами он приветствовал в 1884 г. commodора Эрскина, прибывшего в Порт-Морсби для объявления аннексии. Чалмерс провел commodора на веранду миссионерского дома, представил ему местных вождей и был в восторге от состоявшейся церемонии (в которой он выполнял функции переводчика). Этот день он считал самым большим праздником<sup>31</sup>. Чалмерс не предвидел, к каким печальным последствиям для папуасов приведет акт аннексии, но отрицать его большую роль в процессе колонизации невозможно.

Миссионеры, посланные в Океанию Англией, враждебно относились к миссионерам, посланным в Океанию Францией, и т. д. В основе их взаимной ненависти лежали в первую очередь политические причины — стремление оказать помощь «своим» колонизаторам. Религиозные же мотивы играли второстепенную роль: протестанты обвиняли католиков в неуважении к Библии, в поклонении идолам, высмеивали пышный культ деви Марии, обет безбрачия, непомерный авторитет епископов. Католики обвиняли протестантов в чрезмерном почитании Библии, в стремлении к обогащению. Католики более либерально относились к местным обычаям (разрешали полигамию, татуировку и пр.), что позволяло им успешнее вести пропаганду христианского вероучения среди океанийцев и вызывало вражду к ним со стороны миссионеров-протестантов.

Взаимная ненависть между миссионерами подчас достигала крайних пределов. Католики стремились вытеснить «протестантскую ересь», считали главным своим врагом не «язычество», а протестантизм<sup>32</sup>. Протестанты утверждали, что католические миссии — это «дело рук сатаны»<sup>33</sup>, не пускали католиков на острова, ставя в местах высадок щиты с надписями: «Католикам здесь запрещено высаживаться»<sup>34</sup> (на что миссионеры-католики не обращали внимания). Католические и протестантские миссионеры, обосновавшись по соседству, непрестанно вступали в распри, не стесняясь в выборе средств: поджигали церкви, писали доносы, подчас даже бились врукопашную. «Утихомирить ссорящихся клерикалов было просто невозможно, — пишет английский консул на островах Фиджи В. Притчард. — Часто легче было улаживать ссоры между дикарскими вождями, чем между представителями разных вероисповеданий»<sup>35</sup>.

«Война миссий» не могла не затрагивать и коренное население. На острове Бугенвиль миссионеры втянули в свои раздоры меланезийцев: если два племени враждовали и одно принимало католическую веру, то другое обязательно переходило к протестантам. В 1930 г. отношения приняли столь острый характер, что приверженцы разных конфессий начали готовить-ся к войне<sup>36</sup>.

Даже те немногие миссионеры, которые не были охвачены

страстью к обогащению или к деспотической власти, искренне были убеждены в том, что «только христианство,— как утверждал Чалмерс,— может спасти и цивилизовать эти народы»<sup>37</sup>. Другой миссионер, Д. Инглис, писал: «Ничто, кроме христианства, не спасет папуасов от гибели; ничто, кроме христианских миссий, не сможет цивилизовать этих дикарей и поднять их до уровня цивилизованных наций; ничто, кроме обучения Библии, не положит конец страшным кровопролитиям»<sup>38</sup>. Допустим, что эти высказывания можно отнести за счет религиозного фанатизма. Но чем объяснить нетерпимое отношение миссионеров к традиционным культурам островитян, что, кстати, резко отличало миссионеров от остальных белых поселенцев? Подчеркнем — не к отдельным обычаям, вроде человеческих жертвоприношений, черной магии и т. п., а к традиционной культуре в целом.

Миссионеры (особенно протестанты) запрещали употребление в пищу свинины (так делали адвентисты, обрекая людей на голодание), а кое-где даже мяса черепахи, крабов, раков и угрей. Они запретили ношение океанийской одежды и ввели на островах для мужчин (вместо набедренной повязки) рубашки, брюки, пиджаки, жилеты, шляпы, а для женщин (вместо юбки из растительных волокон) — мешкообразные платья, юбки, чулки. Миссионер В. Джилл, например, утверждал, что такая одежда вполне соответствует тропическому климату (где круглый год температура держится на уровне +26—28° Цельсия). Э. Биглхол с сарказмом комментирует: «Носить на Раротонге то, что в Англии носят зимой,— это соответствует климату!»<sup>39</sup>. Миссионеры запретили местные танцы, песни, игры, музыкальные инструменты («флейта — мать сатаны»), резьбу по дереву. На острове Пасхи миссионеры делали костры из дощечек с письменами. «Ясно,— заявлял теолог К. Мейнике,— что настоящее обращение может начаться только тогда, когда все старое будет полностью уничтожено»<sup>40</sup>. Нетерпимое отношение миссионеров к местным культурам не знало пределов — в каждом обычае они видели «язычество». «Все нехристианские культуры трактовались как дело рук дьявола. Уничтожить их... считалось божьим делом»<sup>41</sup>. Тогда у миссионеров (за редкими исключениями) в этом не было сомнений.

После второй мировой войны сомнение появилось. Появилось даже осуждение столь отрицательного отношения прежних миссионеров к традиционным культурам. Кроме этого изменения взглядов — опять же в колониалистской политике. Пока колониализм был силен — сомнений не было. Когда же на ряде островов и архипелагов колониализму пришел конец, а вместе с ним мог бы прийти конец и миссионерству, если бы оно придерживалось прежней политики, появились сомнения. Более того — стало ясно, что миссионерам надо менять нетерпимое отношение к традиционным культурам на более терпи-

мое. Но даже и сейчас кое-где в Океании миссионеры продолжают нетерпимо относиться к традиционной одежде, украшениям, заставляют океанийцев даже в жаркие дни носить брюки и длинные платья. В Папуа—Новой Гвинее (Южное Нагорье) только католическая миссия и Объединенная церковь не требуют этого. Девять миссий (евангелическая библейская, евангелическая веслеянская, адвентистов седьмого дня, миссия Свидетелей Иеговы, азиатско-океанийская и др.) официально запретили ношение традиционной одежды и украшений. Пять миссий (лютеранская, баптистская, веслеянская, апостольская, филадельфийская) официально это не запрещают, но на практике стараются искоренить традиционные одежду и украшения<sup>42</sup>.

Процесс христианизации островитян шел не везде одинаково. Но за многими подчас существенными различиями отчетливо просматриваются общие черты, характерные в равной мере как для папуасско-меланезийской, так и для микронезийско-полинезийской области, а с другой стороны,— как для протестантских, так и для католических миссий. Всюду в процессе христианизации можно выделить три этапа:

1. Островитяне отказываются принимать христианство. Их позицию на этом этапе хорошо выразил фиджийский вождь Туи Науаи: «Религия — это не одежда, которую можно надевать и снимать»<sup>43</sup>.

2. Миссионеры обещают океанийцам, что христианский бог даст им все материальные блага, какие есть у европейцев. Местные жители, поверив миссионерам, принимают новую религию.

3. Обещания миссионеров оказываются ложью, и океанийцы, разочаровавшись в библейском вероучении, либо возвращаются к своим традиционным верованиям, либо создают свои версии христианства.

Начало и длительность отдельных этапов на разных архипелагах были различны, но их последовательность всюду примерно одна и та же. На Таити за первые 16 лет (с 1797 г.) миссионерам не удалось обратить в новую веру ни одного островитянина. На Новой Зеландии за этот же срок (с 1814 г.) приняли христианство только три человека. На Новой Гвинее лишь через 13 лет после основания миссии удалось крестить одного человека<sup>44</sup>.

Если судить по отчетам, посылаемым миссионерами в управление своих миссий, кое-где процесс христианизации шел более успешно. Но сейчас этим отчетам мало кто верит — просто миссионеры завышали число обращенных в новую веру. Со многих островов и архипелагов шли письма от миссионеров с просьбами о помощи. В одном из писем, присланном с Фиджи (оно было опубликовано), читаем: богатые, дайте денег; торговцы, дайте товары; молодые, приезжайте сюда; читатель, ес-

ли можешь, дай денег, а если не можешь — молись, «о, молись за бедного людоеда на островах Фиджи!»<sup>45</sup>.

Просьбы океанийских миссионеров о деньгах и товарах — признак того, что начался второй этап в процессе христианизации. В разных местах он начался в разное время — на Новой Зеландии — в 30-х годах XIX в., на Фиджи — в 50-х годах того же столетия, в ряде районов Новой Гвинеи — в начале нашего века, в других местах — еще позже. Но суть его всюду одна и та же. Увидев, что идея загробного воздаяния, спасения душ бедных «язычников» в Океании «не сработала», миссионеры перенесли акцент на реальную земную жизнь: они пообещали всем, кто примет христианство, богатство и широкий доступ к благам европейской культуры. Так был найден путь к сердцу океанийцев. Стремясь обратить в свою веру как можно больше островитян, миссионеры говорили: все европейцы — богатые люди, потому что все они — христиане, но вскоре после крещения океанийцы тоже обязательно разбогатеют. Ваши боги, убеждали проповедники, создали вашу культуру, а христианский бог — европейскую культуру. Поклонитесь нашему богу — и вы получите письменность, знания, оружие, металлические орудия труда.

Перенесение акцента на земную жизнь не вполне согласуется с христианским вероучением — с его преимущественным акцентом на загробную жизнь, но оно вполне согласуется с традиционными океанийскими вероучениями. Конечно, океанийцы предпочли бы получить европейские товары, не меняя своей веры. «Языческие народы обычно хорошо принимают... больницы, школы и культурные блага, но они не хотят нашего Христа»<sup>46</sup>. Но условие было поставлено жесткое: без принятия новой веры не будет ничего. Французский этнограф Ж. Гиар прав, считая, что миссионеры умышленно обманывали океанийцев, обещая им богатство после принятия христианства<sup>47</sup>. Как далеко заходили в своей лжи миссионеры, достаточно показать на одном примере. В переводах Библии на пиджин-инглиш, сделанных миссионерами, изречение «Бог благославил Ноя» переведено как «Бог дал Ною карго»<sup>48</sup> (карго — европейские товары).

Подарки, обещания, сам факт наличия у европейцев, исповедующих христианство, более высокой культуры, а также заверения в том, что эта культура — от бога, оказывали свое влияние. «Взгляните на англичан, — говорил самоанский вождь своим соплеменникам. — У них замечательные корабли, в то время как у нас только каноэ. У них прекрасная разноцветная одежда, а у нас — только из листьев дерева „ти“. У них железные ножи, а у нас только бамбуковые. Поэтому я думаю, что бог, давший им все эти вещи, должен быть более могущественным, чем наши боги. Если мы примем этого бога и будем

ему поклоняться, то он и нам даст эти вещи так же, как он дал их им»<sup>49</sup>. Рядовые островитяне принимали христианство за небольшие подарки, но вожди запрашивали высокие цены. Фиджийский вождь Чакомбау запросил от миссионера корабль, стекла для окон своего дома, ковры. Получив отказ, он заявил: «Тогда я не хочу лоту»<sup>50</sup>. Но он все же принял «лоту» (христианскую веру), когда миссионер снабдил его огнестрельным оружием.

Процесс христианизации на всех его этапах сопровождало насилие. На первом оно нередко кончалось бегством миссионеров с островов, а иногда и их гибелью. На втором этапе положение миссионеров укрепилося — за их плечами уже отчетливо ощущалось дыхание карателей. Связь миссионеров с колонизаторами для океанийцев была очевидной. Островитяне знали, что неповиновение приказам проповедников не предвещают ничего хорошего. Насилие часто применяли не только сами миссионеры, но по их указанию и племенные вожди. Последние заставляли принимать новую веру членов своего племени и покоренных ими племен. О. Е. Коцебу писал о христианизации таитян: «Новая религия была введена силой. Мараи, как и все то, что могло напомнить о дотоле почитавшихся божествах, были внезапно разрушены по приказу короля. Были убиты все те, кто не хотел сразу переходить в новую веру. Религиозное рвение породило тигриную ярость в сердцах прежде столь кротких людей. Пролились потоки крови, целые племена были истреблены. Многие мужественно предпочли смерть отказу от старых верований. Некоторые спаслись, бежав в высокие необитаемые горы...»<sup>51</sup>.

Надежды океанийцев на то, что христианство поможет улучшить их жизнь и приобщит их к европейской культуре, не оправдались. В отличие от идеи загробной жизни, в ложности которой человеку не дано убедиться на личном опыте, тут островитяне вскоре воочию увидели, что их жизнь после принятия христианства не только не улучшилась, но, наоборот, ухудшилась. Люди стали еще более нищими и бесправными, чем были раньше. Вожди, мечтавшие об укреплении своей власти, теряли ее. Крещенные и «язычники» в равной мере лишались земель, гибли от болезней. Один исследователь Океании отметил, что христианское население здесь вымирает столь же быстро, как и нехристианское<sup>52</sup>. И тогда начался третий этап в процессе христианизации, который характеризуется разочарованием в новой религии, полным или частичным отказом от нее и возвратом к традиционным верованиям и культам, либо созданием туземных версий христианства. Так, папуасы племени нгаинг, увидев, что их надежды на получение богатства не сбылись, вернулись к прежним верованиям<sup>53</sup>.

Третий этап в истории христианизации продолжается до на-



стоящего времени. Этнографы нередко сообщают об отказе океанийцев от новой веры и о возвращении их к «язычеству». Известны, например, такие факты. Миссионер, завершивший, как ему показалось, христианизацию папуасов Южного Нагорья на Новой Гвинее и убежденный в том, что новая вера утвердилась прочно, покинул на время миссию. Вернувшись через два с половиной года, он обнаружил, что церкви пустуют, некоторые из них разрушены, а евангелисты (местные пасторы), на которых он возлагал большие надежды, давно уже не ведут богослужений. Сходные события происходили на острове Пентекост: жители деревни Лонбве, например, дважды принимали христианство и дважды отказывались от него. В первый раз отказались не все, начались раздоры, миссионер бежал; во второй раз, в 1952 г., отказались все и изгнали миссионера<sup>54</sup>. На острове Танна (Вануату) большинство жителей порвали с христианством и возродили веру в местного бога Карапенмун<sup>55</sup>. Таких примеров можно привести немало.

Процесс христианизации, несмотря на все усилия миссионеров противопоставить христианство «язычеству» и уничтожить последнее, протекал иначе: океанийцы вводили свои традиционные верования и культы в христианское учение и богослужение. Процесс этот, к сожалению, с трудом поддается исследованию. Книги миссионеров — ненадежный источник, в них почти все океанийцы — «истинные христиане». Океанийцы со своей стороны, боясь миссионеров, часто притворялись христианами в большей мере, чем это было на самом деле. И не только перед миссионерами и колониальными чиновниками, но и перед этнографами — особенно если они видели этнографа в обществе миссионера. Поэтому недостоверных источников по данному вопросу много, а достоверных — мало. Лишь по отдельным отрывочным данным можно составить представление о том, как протекал процесс «нейтивизации» христианства. Маори Новой Зеландии, например, принимая новую веру, не отказывались от своих прежних богов. Идя в христианскую церковь, они старались сделать так, чтобы их боги не сердились на то, что они идут поклониться христианскому богу Яхве. На тропинке, по которой в церковь шли мужчины, маори установили два камня (высотой 5 м) — мужские фаллические знаки «языческого» бога; над тропинкой, по которой в церковь шли женщины, возвели каменную арку — женский знак древней богини. Идя в церковь, мужчины и женщины касались камней, показывая своим богам, что они помнят о них и просят не сердиться<sup>56</sup>.

Постепенно началось слияние двух религиозных систем. «Фиджийцы, — пишет А. Бревстер, — смешали Библию со своими старыми легендами»<sup>57</sup>. Они стали говорить, что был не один бог по имени Нденг-еи (как говорили раньше), а два бога —

Яхве и Нденг-еи. Между богами разгорелся спор — кто из них сильнее? Решили установить это опытным путем — кто из них создаст человека? Нденг-еи сделал человеческую фигуру из глины и приказал ей: «Встань!». Глиняная фигура лежала на земле, не подавая признаков жизни. Яхве сделал из глины две человеческие фигуры, мужскую и женскую, вдунул в каждую из них душу и приказал: «Встаньте!». Они встали. С тех пор Яхве — бог, а Нденг-еи — дьявол<sup>58</sup>.

Заметив нежелание океанийцев отказываться от своих прежних богов, миссионеры «переводили» их на должность дьявола. Это, пишет Ч. Роули, «общая практика в процессе христианизации»<sup>59</sup>. Сами океанийцы предпочитали ставить своих богов на место христианских персонажей. Так, на Гавайских островах христианская троица долгое время выступала в образе трех гавайских богов — Ку (бог-отец), Кане (бог-сын), Лоно (бог-дух святой). Для четвертого гавайского бога, Каналоа, в троице места не хватало и ему пришлось занять должность дьявола<sup>60</sup>. Делать подобные замены подчас помогали сами же миссионеры. Так, епископ Ж. Помпайе говорил маори, что Хина (жена Мауи) — это дева Мария<sup>61</sup>. На островах Самоа богиня войны Нафануа была включена в пантеон христианских святых, где она выступала в новой роли — посланницы бога<sup>62</sup>. Жители Маркизского архипелага отождествили свое старое божество Тики с христианским богом. На некоторых островах местные боги превращались в пророков, в ангелов. Океанийцы не возражали и против превращения их в дьяволов: дьявол в их понимании — это не исчадие зла, а такой же бог, как и Яхве. Иногда они считали главным богом именно дьявола, а не Яхве. Папуас Марафи, живший в районе р. Маркхем на острове Новая Гвинея, создал вероучение, по которому настоящий бог — не Яхве, а дьявол, и молиться надо именно ему<sup>63</sup>.

Многие христианские догмы конкретизировались океанийцами в соответствии с реальными условиями их жизни и особенностями их мышления. В матрилинейных родовых общинах меланезийцев, например, термин «бог-отец» был совершенно непонятен, так как роль отца в этих общинах невелика. Для каждого человека важнейшим родственником-мужчиной являлся брат матери; на него ложились главные обязанности по содержанию и воспитанию детей. Чтобы меланезийцы правильно поняли библейскую иерархию, им лучше было говорить не «бог-отец», а «бог — брат матери»<sup>64</sup>. И миссионеры не останавливались перед столь курьезными отступлениями от ортодоксально-го христианства.

Немалую роль в приспособлении христианства к местным условиям сыграли туземные тичеры, а позже — «пророки» многочисленных синкретических сект, возникших в Океании. И те, и другие толковали христианство по собственному усмотрению,

в изобилии внося в него элементы древних религиозных представлений, от которых сами не были свободны. Исследовавший эти проблемы на Новой Гвинее К. Рид отмечает, что туземные проповедники пользуются здесь почти неограниченной свободой, толкуют христианство, как хотят; что они, а не европейские миссионеры становятся «духовными вождями», интерпретаторами религии<sup>65</sup>. Вот так, например, выглядела картина ада в устах одного меланезийского тичера, который грозил своей пастве возмездием за то, что те плохо снабжали его пищей: «Когда вы умрете, то попадете в Великий Огонь... и там вам нечего будет есть. Совсем нечего. И вы будете такими же голодными, каким стал я по вашей вине. Вам тоже придется есть траву. И трава засохнет в ваших желудках. И огонь войдет вам в рот и спустится на эту сухую траву. Дым и огонь будет выпускать ваш нос. Дым и огонь станет изрыгать ваш рот. И будете вы гореть во веки веков, аминь! Я говорю вам, вы все горько пожалеете, что плохо кормили меня. Я кончил говорить! Теперь встаньте, откройте книги гимнов, пойте погромче и не забывайте того, что я вам сказал»<sup>66</sup>. Ф. Кисинг, говоря о слиянии христианства с традиционными верованиями океанийцев, пишет, что «скорее христианство было включено в туземную религию, чем наоборот»<sup>67</sup>.

Так постепенно складывалась в Океании синкретическая религия, представляющая собой результат слияния христианского вероучения с традиционными верованиями и культами. Процесс такого слияния начался с появлением в Океании первых миссионеров. Многие из них это видели и понимали. Так, миссионер Р. Коминс в самом начале своей деятельности (1885) заметил, что «люди пытаются слить воедино христианство и язычество»<sup>68</sup>. Попытки миссионеров уничтожить традиционную религию оказались — сейчас это общепризнанно — тщетными. Проповедники христианства в конце концов тоже вынуждены были признать это. Современный миссионер в Океании выглядит иначе, чем его коллега в прошлом веке. «Миссионер, хотя и относится ревностно к своему богу, уже не пытается переделывать душу язычника по образцу христианина-европейца»<sup>69</sup>.

В настоящее время миссионеры и те, кто пытается укрепить их позиции, «одевают христианство в океанийские одежды», включая в него многое из того, что ранее ими отвергалось. Австралийский лингвист А. Кэпелл, выступая в 1948 г. на миссионерской конференции, где присутствовало 1800 океанийских миссионеров, убеждал их в том, что в туземную версию христианства можно включить многие местные обычаи: плату за невесту (миссионеры запретили этот обычай, сославшись на то, что бог дал Адаму Еву бесплатно)<sup>70</sup>, обряды инициации, питье кавы, традиционные танцы и песни. Этим танцам и песням, добавил он, надо обучать в миссионерских школах<sup>71</sup>. Ф. Ки-

синг призывал «перелить христианство в формы локальной жизни» и указывал, как на пример для подражания, на терпимое отношение африканских миссионеров к полигамиям<sup>72</sup>. Миссионер Л. Лузбетак ничего не имел против того, чтобы христианских святых изображали в виде родовых предков; говорили о «роде Христа» и т. п.<sup>73</sup>. П. Мэрфи, указывая на отказы от христианства в разных частях земного шара, предупреждал: «Локальная церковь Папуа—Новой Гвинеи должна усвоить эти уроки, и не тогда, когда это будет слишком поздно»<sup>74</sup>.

Все эти высказывания есть лишь отражение все время происходившего (несмотря на сопротивление многих миссионеров) процесса «нативизации» христианства, т. е. насыщения его местными верованиями и ритуалами. Христианство на острове Малаита в настоящее время — это, по существу, почти «языческая» религия. Укажем для примера на этническую группу квара'ае, самую большую на Соломоновых островах. На территории этой группы — хорошие порты на востоке и западе, люди давно включились в товарно-денежные отношения, почти совсем забыли свои обряды и предания о предках. Жизнь изменилась, вожди и жрецы утратили прежнее влияние. Малаитяне молятся христианскому богу, радуясь тому, что ему не надо приносить в жертву свиней (как предкам), достаточно произнести молитву. Среди квара'ае действует шесть разных христианских миссий. Вдобавок возникла даже туземная христианская секта, так называемая Остаточная церковь. Члены этой церкви считают себя потомками 12 племен Израиля, соответственно на их церковном флаге — 12 звезд.

По верованиям квара'ае их первый предок по имени Билитигао некогда жил в Азии с женой, тремя взрослыми сыновьями и их семьями. Все они исповедовали христианскую веру. Но колониальный гнет, непомерные налоги вынудили Билитигао покинуть Азию. Был построен плот («ковчег») и люди поплыли из Азии к Соломоновым островам. Они увидели остров Гвадалканал, но высадиться здесь им не удалось — поднялся сильный ветер и отнес плот к другому острову — Малаите. Люди высадились на берег. Незнакомая местность, куда идти? У Билитигао был посох, заменявший компас: Билитигао втыкал посох в землю и он, падая, указывал путь. Так повторилось девять раз. Кончилось тем, что люди прибыли в лес и построили там деревню. Билитигао установил нормы жизни — десять заповедей (они близки к библейским, хотя у разных локальных групп — разные). Когда он умер, его потомки на время забыли христианскую религию. Они обожествили Билитигао и приносили ему и его детям в жертву свиней. Ныне они оправдывают этот обычай, ссылаясь на Ветхий Завет, поощряющий жертвы богу. От детей и внуков Билитигао происходят все ныне живущие квара'ае (генеалогии, насчитывающие около 20 поколе-

ний до Билитигао, хорошо знают старшие члены семей)<sup>75</sup>. Вера в первого предка Билитигао широко распространилась на Малаите. Она далеко не всегда объединяет людей — каждая из этнических групп строит генеалогии таким образом, чтобы обосновать свое происхождение от Билитигао по прямой линии, а происхождение других этнических групп — по боковой, что порождает трения между группами.

Все это можно понять. На Малаите долгие годы не было других школ, кроме миссионерских, другой литературы — кроме Библии, молитвенников и религиозных брошюр. Некоторые малаитяне, опираясь на эти «исторические», на их взгляд, источники, написали объемистые труды с множеством ссылок на главы, строфы, псалмы и т. п., а один из них, по имени Завулон Сисимиа (родился в 1927 г.), создал Остаточную церковь. Имя «Завулон» он присвоил себе после того, как изучил Библию и узнал, что у Иакова (Израиля) один из двенадцати сыновей носил имя Завулон. В 1955 г. в него, как он утверждает, вошел святой дух и приказал основать Остаточную церковь, что он и сделал. В 1979 г. Завулон Сисимиа письменно изложил свое учение, со ссылками на Библию, после чего эта церковь была официально признана правительством Соломоновых островов<sup>76</sup>. Число ее прихожан невелико — около 100 человек с семьями.

В Полинезии, например на островах Самоа, христианство тоже включило многие местные верования. Белый миссионер, наблюдая это, высказывает свое недовольство, а местный пастор отвечает: «Это нельзя изменить, это — фаасамое». И дело, собственно, не в самом пасторе, а в его прихожанах — если он откажется от фаасамое (т. е. от традиционных верований и ритуалов), то потеряет свой авторитет<sup>77</sup>. Процесс «океанизации» (или «нативизации») христианства — не нов: в скрытой форме, утаиваемый от миссионеров, он имел место на всех островах, во все годы контактов океанийцев с европейцами. Но сейчас, когда в Океании существует девять независимых государств и идет борьба за самоуправление и независимость на остальных архипелагах, этот процесс протекает целенаправленно и более интенсивно. Достаточно сказать, что даже на острове Пасхи, где традиционная культура считалась давно погибшей, а чистокровных жителей сменило метисное население, в местное христианство тоже проникают «языческие» мотивы.

Под влиянием религии, как традиционной, так и христианства, борьба океанийцев против колониального гнета, за самоуправление и независимость, нередко принимала форму религиозных движений. Если в Полинезии и Микронезии подобные движения относятся в основном к прошлому, то в Меланезии и до настоящего времени имеют место «вспышки» культов карго. Карго — это груз, т. е. все те вещи (велосипеды, холоди-

ники, швейные машины, радиоприемники и т. д.), которые прибывают на острова извне (в Меланезии они не производятся) и попадают главным образом в руки европейских резидентов. Культ карго — это особое вероучение, согласно которому духи предков, Христос или Яхве посылают европейские товары местным жителям, причем на каждой вещи написано, кому из них именно. Но европейцы удаляют такие надписи, заменяют их другими и незаконно присваивают ценные вещи себе. Вероучение обычно проповедует «пророк», уверяющий всех, что к нему явился Христос и поведал ему истину. Культ карго обычно охватывает небольшой район, несколько соседних деревень. В деревнях вспыхивает восстание: люди убивают местных европейских резидентов (колонияльного чиновника, плантатора, миссионера), строят пристань или посадочную площадку и ждут корабль или самолет с карго<sup>78</sup>.

Почву для культов карго подготовил колониальный режим. Меланезийцам и папуасам, работающим в поте лица на чужих плантациях, на своих огородах и в море, трудно понять, почему они, труженики, живут в нищете, а европейские резиденты — в роскоши (хотя те прямого участия в производстве материальных благ не принимают); почему львиная доля ввозимых извне товаров попадает к европейцам; хотя их в Меланезии всего 2—3% от общей численности населения. Кто произвел эти товары? На этот простой вопрос океанийцам трудно ответить. «Трудно убедить коренных жителей, — пишет П. Уорсли, — что изделия, которые они видят, изготовлены белыми людьми»<sup>79</sup>. Европейцы, которых они видят и знают, материальных благ не производят. В этих условиях рождаются мысли о том, что миссионеры вырвали из Библии первую страницу, где сказано, что у Христа была черная кожа; что товары (карго) посылают духи предков для папуасов и меланезийцев, а европейские резиденты перехватывают их и присваивают. Так в среде неграмотных, угнетенных, обездоленных людей складывается напряженная психологическая обстановка, при которой любое событие — падение цен на копру, смерть ребенка в деревне и т. п. — может вызвать появление «пророка», скопление вокруг него последователей и очередной взрыв культа карго.

«Путь к карго» — вероучение, в котором библейские персонажи и сюжеты переосмыслены в свете традиционных папуасских и меланезийских верований. Различные версии этого вероучения зафиксированы у многих племен на разных островах Меланезии. В одних — товары местным жителям якобы посылают предки, в других — Христос, в третьих — местный бог, которого в Библии почему-то называют Яхве, и т. д. Приведем одну из версий, записанную у папуасов племени джате (Новая Гвинея): «Наши отцы говорили: когда папуас умирает, он превращается в белого человека. Умирает мой брат — он возвра-

щается обратно в образе белого человека. Умирает мой отец — то же самое. Вы, белые люди, об этом не знаете. Мы же это знаем. Мы знаем, что вы — наши умершие родственники и предки, которые к нам вернулись. А вы этого не знаете. Мы знаем больше, чем вы. Нам стыдно за вас, вы так мало знаете. Деньги и товары, которые предназначены для нас, присваиваете себе вы. Нам тоже нужны деньги и товары». Говорит другой папуас: «Белые люди дают нам товары, но очень мало. Все эти вещи духи мертвых посылают нам, но белые люди присваивают их себе. Мы хотим сами получить все, что посылают нам духи»<sup>80</sup>. Речи папуасов записаны на языке джате и снабжены подстрочным переводом.

Вокруг культов карго среди европейских поселенцев в Океании кипят страсти. Колониальные чиновники и плантаторы усматривают причины возникновения этих культов в неумелой деятельности миссионеров — надо было делать акцент на спасение души, а они наобещали океанийцам материальные блага. Миссионеры пытаются доказать, будто культы карго существовали еще до их прихода в Океанию. К этой точке зрения склонны примкнуть и некоторые этнографы — Ян Хогбин, Ж. Гиар, П. Лоуренс<sup>81</sup>. Среди этнографов, изучавших данные культы, есть и такие, кто характеризует их как коллективную психическую болезнь<sup>82</sup>. Все это не так. До колонизации культов карго в Океании не было и не могло быть — характер традиционных верований папуасов и меланезийцев не таков, чтобы люди пассивно ждали благ от духов предков. Наоборот, люди активно воздействовали на духов предков, а в случае неисполнения просьб, желаний, подчас требований наказывали их. Каждый непредубежденный человек понимает, конечно, что культ карго — не психическая болезнь. В частности, что касается так называемого сумасшествия в деревне Баилала (названного так Ф. Вильямсом), то, как свидетельствует А. М. Кики, мнения стариков о смысле этого движения «резко отличаются от того, что писал Вильямс»<sup>83</sup>. Это не болезнь, а своеобразная форма борьбы против колониального режима. Слабость разрозненных папуасских и меланезийских племен перед колонизаторами порождала религиозные формы борьбы, в частности культы карго. Миссионеры повинны лишь в том, что в идеологии этих культов и других форм национально-освободительных движений наличествуют элементы христианского вероучения, в том числе пассивное ожидание чуда. Но именно это обстоятельство было в конце концов на руку колонизаторам, посылавшим к пассивно ожидающим чуда людям карательные экспедиции.

В те годы, когда в Океании еще не было независимых государств, исследователи часто тенденциозно выставляли иррациональные элементы национально-освободительных движений

на первый план, тогда как на деле эти элементы были нередко далеко не главными, часто привносились в национально-освободительное движение извне, носили периферийный характер. В то время идеологам колониализма казалась абсурдной сама мысль о возможной независимости океанийцев от колонизаторов. Поэтому они усматривали причины национально-освободительных движений в религии, в видениях местных «пророков» и т. п., а подчас даже характеризовали эти движения как «безумие». «Поступая так,—справедливо пишет Р. Кисинг,—европейцы проявляли свои расистские стереотипы»<sup>84</sup>, иначе говоря, не только отказывали океанийцам в праве на самоуправление и независимость, но и объявляли «безумием» их борьбу за эти права.

Сейчас подобные тенденциозные оценки и характеристики исправляются, что наиболее ярко проявилось по отношению к движению Масинга Рул на Соломоновых островах. Часто это движение неправоммерно называли культом карго. Это, пишет Б. Барт, европейский миф о движении Масинга Рул<sup>85</sup>. Движение носило иной характер. Его цель — улучшить условия жизни людей реальными средствами. Именно ради этой цели жители внутренних районов переселялись на побережье (а вовсе не ради ожидания карго), возрождали традиционные обычаи. Это было политическое движение, хотя христианская религия играла в нем не последнюю роль. Во главе движения Масинга Рул («маасина» на языке племени аре-аре, остров Гуадалканал,—«братство») стояли миссионерские туземные учителя, которые, обосновывая тезис о братстве и равенстве всех людей, апеллировали к христианскому вероучению. Люди на ряде островов выбрали своих вождей, выдвинули широкую программу социального и экономического развития, создали локальные советы. Меланезийцы сами произвели перепись населения, стали строить вместо маленьких деревень в лесу (25—40 человек) большие деревни на побережье (200—300 человек), окружая их заборами и возводя сторожевые башни. Были созданы свои суды, школы, возрождались традиционные обычаи. Колониальные власти в 1948—1959 гг. стали сносить заборы, разрушать сторожевые башни, арестовывать вождей и активистов движения. В тюрьмах одной только северной части острова Малаита содержалось 2 тыс. человек. Движение пошло на убыль. И лишь после этого кое-где появились «пророки», говорившие что «скоро», «через неделю» придет корабль с карго. Но этот всплеск культа карго продолжался недолго. В районах северной части Малаиты в 1950 г. в насмешку над подобными пророчествами люди давали свиньям, собакам и курицам клички «Через неделю», «Обещание» и т. п.<sup>86</sup>.

Более подчеркнуты религиозные моменты в движении Палиау на островах Адмиралтейства. Руководитель движения



Палиау, проработав 12 лет в туземной полиции в Рабауле, вернувшись на родной остров Балуан, построил там дом собраний, поставил в центре дома кафедру и выступал с призывами строить новую жизнь, а также с проповедью своей версии христианства. Прежде всего он заявил, что главное на земле — знания. В Библии сказано, что двери рая закрыты, — это надо понимать так, что черному человеку нет доступа к знаниям. Бог решил наконец открыть перед черным человеком двери рая, где хранятся знания. Он поручил сделать это немцам (далее излагается, по существу, история колонизации Меланезии), но немцы не дали меланезийцам знаний. Бог отозвал немцев и послал англо-австралийцев. Результат был тот же. Потом бог послал японцев, затем американцев (в годы второй мировой войны на островах были японцы, которые были изгнаны оттуда австралийскими и американскими войсками). Но и те не дали черным людям знаний. Миссионеры все время лгали, в их Библии нет подлинных знаний. Теперь же положение изменилось — Палиау обладает знаниями. Он откроет всем черным доступ к знаниям, для этого и построен дом собраний.

Как Палиау «проник в рай», т. е. получил доступ к знаниям? Бог, разочаровавшись в немцах, англо-австралийцах, японцах и американцах, послал к черным людям Христа. Христос сел в самолет (с крестом на фюзеляже) и прилетел на остров Манус. Там он долго искал человека, подходящего для роли пророка, но такого там не было. Тогда Христос снова сел в самолет и прилетел в Рабаул. Здесь он нашел нужного ему человека в лице Палиау, служившего в туземной полиции. Христос появился перед ним сначала в образе быка, потом бык превратился в человека. Палиау пригласил Христа войти в дом. Вошли, сели, Христос на один стул, Палиау — на другой. И тут Палиау увидел Библию, одни страницы в которой были железные, другие — каменные. Ни один человек не может открыть эту книгу, и никто не может изменить в ней ни одной буквы. Христос раскрыл перед Палиау Библию, в ней было знание и Палиау овладел им<sup>87</sup>.

Несколько слов об обстановке, в которой действовал Палиау, перестраивая хозяйственную жизнь островитян, создавая кооперативы, учреждая деревенские советы, т. е. практически вводя на островах Адмиралтейства самоуправление. «По уму его можно сравнить, — пишет М. Мид, — с Франклином Рузвельтом, а жил он в мире, состоящем из маленькой группы почти неграмотных людей»<sup>88</sup>. Патрульные офицеры, властвовавшие над этой кучкой людей, ненавидели Палиау. Миссионеры объявили его антихристом. Нет нужды говорить о том, что под влиянием патрульных офицеров и миссионеров находилось немало местных жителей. Видимо, для того чтобы повести за собой неграмотных, религиозно настроенных людей, иных

средств, кроме как создание своей версии христианства, у Папуау не было.

Папуасы Берега Маклая на Новой Гвинее тоже создали свою версию христианского вероучения. Согласно этой версии, бог — это не Яхве, как утверждают миссионеры, а дух Анут. Представление о духе Анут, издавна свойственное папуасам, было видоизменено: дух Анут превратился в бога-творца, ему было приписано создание неба и земли, растений и животных. По преданию, у него был сын Мануп — местный мифический культурный герой, создавший якобы традиционную культуру папуасов. Мануп прибыл с Новой Гвинее в Австралию и основал там города, построил корабли и магазины, произвел разные товары. Сделав все это, он превратился в святого духа, вошел в деву Марию и вновь появился на свет, на этот раз как Христос. Эта концепция реинкарнации Манупа находится в полном соответствии с местными представлениями о рождении человека. Христос хотел отправиться на Новую Гвинею и создать там тоже города, корабли, магазины, товары для папуасов. Белые австралийцы, узнав об этом, спросили: «А кто будет на нас работать?» — и распяли Христа. Потом они сочинили библейское лжеучение и послали миссионеров на Новую Гвинею проповедовать его, чтобы таким образом скрыть истину от папуасов<sup>99</sup>.

Весьма своеобразный характер имело движение Моро на острове Гуадалканал. П. Уорсли приводит это движение как пример перехода «от религиозного культа к политической партии и кооперативам»<sup>90</sup>. Лидер движения по имени Моро поставил себе задачей перестроить хозяйственную жизнь островитян на основах коллективизма — создал коллективную кокосовую плантацию, большой общий свиноводник, призывал к коллективному труду. Он пытался ввести самоуправление (поделил остров на районы и поставил в них подчиненных ему вождей), стремился поднять культурный уровень островитян (основал большую школу с обучением на английском языке). Его последователи называют свое движение «саилима хорохоро туали», что означает «работать как прежде», т. е. коллективно. Религиозная легенда гласила: однажды к Моро явился великий предок Иронгали (в образе птицы) и сообщил ему, что это он, Иронгали, создал остров, и называется остров не Гуадалканал, а Исатабу. Он же, Иронгали, создал двух собак, которые потом превратились в людей. Иронгали дал людям топоры и ножи, научил их работать на огородах, а потом, когда люди размножились, поделил их на родовые группы. После Иронгали островом стал править Тиумаури, затем — другие потомки по прямой линии, вплоть до Моро. Нынешние вожди — это потомки по боковым линиям. Школьный учитель, знающий английский язык, записал вероучение Моро на местном языке, пе-

ревел на английский, послал своим друзьям в Хониару, где текст напечатали на машинке<sup>91</sup>.

По указаниям Моро был построен специальный дом (кастом хауз) площадью 6 на 9 м. В нем были выставлены экспонаты, наглядно иллюстрирующие то, что происходило в далеком прошлом. У входа в кастом хауз — две резные деревянные птицы: на одной из них летал над водой бог Иронгали (остров тогда еще не был создан), а в образе другой он явился Моро во сне и рассказал ему о своих делах. Показаны две собаки (обе вырезаны из дерева) — бог Иронгали создал их сразу после того, как по его воле в океане появился остров; позднее он превратил их в людей. Две резные человеческие фигуры — первые люди: мужчина в набедренной повязке, в правой руке у него копье, в левой — щит; женщина в юбке из растительных волокон. В экспозиции выставлен христианский крест, но он здесь символизирует четыре родовые группы, имеющиеся на острове Исатабу (Иронгали открыл Моро «истинное» название острова Гуадалканал). Рядом с крестом — корзина и ящик; в корзине — традиционные раковинные деньги, в ящике — доллары. Экспозиция строится на сравнительно небольшом числе предметов (около полусотни), но производит на посетителей большое впечатление<sup>92</sup>.

В последние годы в Океании возникает много так называемых независимых церквей, обособившихся от миссий и подчас официально признанных правительствами независимых государств. На острове Нью-Джорджия (Соломоновы острова) в 1960 г. отделилась от Методистской миссии Христова церковь. Ее основатель — местный житель Силас Ето, получивший религиозное образование в Методистской миссии и бывший там пастором-тичером. Сейчас он — глава независимой (от миссии) Христовой церкви, «пророк», считающий себя (после бога-отца, бога-сына и бога-духа святого) «четвертым» богом. Члены этой церкви (их по данным 1978 г. 4800 человек) считают Силаса Ето если не богом, то, во всяком случае, святым духом во плоти. Представитель Христовой церкви в Хониаре (столице государства Соломоновы острова) утверждает, что Силас Ето даже могущественнее бога. Опираясь на свой «божественный» авторитет и ссылаясь на виденные им сны, Силас Ето руководит хозяйственной жизнью деревень — распределяет, что, кому и когда надо делать (имеются в виду светские земные дела). Христова церковь имеет своих священников, прошедших обучение в Методистской миссии и ведущих богослужение в деревнях. Она официально признана правительством Соломоновых островов. В ее ведении — пять школ, учителя в которых получают жалованье от правительства, пять магазинов (церковь занимается бизнесом)<sup>93</sup>.

На Берегу Маклая на острове Новая Гвинея ныне сущест-

вует независимая церковь Вок Билонг Яли («Дело Яли»). Папуас Яли, житель деревни Сор, был лидером местного культа карго. После его смерти в 1975 г. он был возведен в ранг мессии. Ныне главой церкви Вок Билонг Яли является папуас Беиг Вен, создавший учение о «двух путях»: один — для белых, другой — для черных. Согласно этому учению, у белых — одно прошлое, настоящее и будущее, а у черных — другое. В истории как белых, так и черных — четыре периода. «Путь белых»: первый период (хороший) — от Авраама до Моисея, второй период (плохой) — власть злых пророков, третий период — пришествие Христа, четвертый период (будущее) — второе пришествие Христа. «Путь черных»: первый период (хороший) — мужской культ (т. е. традиционные обряды, от участия в которых были отстранены женщины и дети), второй период (плохой) — приход миссионеров и конфликт между христианством и традиционными верованиями, третий период — пришествие Яли, четвертый период (будущее) — пришествие предков<sup>94</sup>.

Такова, далее, церковь Хехела, возникшая на острове Бука в 1961 г. Под ее влиянием находятся 32 деревни на островах Бука и Бугенвиль, а также группы верующих в Рабауле (Новая Британия), в Наматанаи (Новая Ирландия), в Порт-Морсби, Самараи и Маданге (Новая Гвинея). Церковь признает Христа, но противопоставляет ему своего бога по имени Маттаначил. Этот бог, согласно верованиям членов церкви Хехела, прекратил межплеменные войны, совершал чудеса исцеления и плодородия, создал местные обычаи, а потом поднялся на гору Техеси (на острове Бугенвиль). Он вернется к людям, хотя и неизвестно когда. Сходный характер имеют Ассоциация Пели в районе р. Селик (Новая Гвинея), Церковь Кватто в районе Милн-Бэй (там же), Церковь Нагриамел на острове Эспириту-Санто, Конгрегация бедняков на Фиджи и ряд других<sup>95</sup>. Во главе каждой из них стоит ее основатель или его преемник, создавшие вероучение, в котором преобладают традиционные верования, а элементы христианства играют второстепенную роль. Деятельность независимых церквей оказывает влияние на церкви, находящиеся в ведении европейских миссий. Так синтез меланезийских («языческих») и христианских элементов зафиксирован в Церкви Энга (Папуа—Новая Гвинея), в церкви Телефомин (там же) и многих других<sup>96</sup>.

В заключение необходимо подчеркнуть, что религия играла и играет в Океании очень большую и неоднозначную роль. Колониальная администрация, умело используя «христианские принципы», не раз добивалась угодных ей политических акций. Так, учреждая в 1956 г. локальный совет на Берегу Маклая на Новой Гвинее, она встретила неодобрение со стороны папуасов — им предстояло платить денежные взносы в этот орган, защищавший интересы колонизаторов. Тогда местная админи-

страция обратилась за помощью к лютеранской миссии. Она получила эту помощь: миссионер убедил папуасов в том, что локальный совет — предписание свыше, от бога, который поручил местной колониальной администрации учредить его<sup>97</sup>. Папуас А. Г. Воутас, кандидат в Палату Ассамблей от избирательного района Моробе (Папуа—Новая Гвинея), говорил в 1968 г., что получить поддержку на выборах легче всего путем обращения к христианской религии<sup>98</sup>. Лидеры движений против колониального угнетения, за самоуправление и независимость, в свою очередь, не раз поднимали океанийцев на борьбу, апеллируя не в последнюю очередь к их религиозным чувствам. Многие национально-освободительные движения в Океании, как уже отмечалось, имели религиозную форму.

В настоящее время, когда в Океании существует девять независимых государств<sup>99</sup> и церковный клир в них почти целиком состоит из коренных океанийцев, религия оказывает влияние на многие стороны жизни, до экономики и политики включительно. Религия составляет существенную часть духовного мира океанийцев. Для того чтобы правильно понимать многие процессы, происходящие в современной Океании, необходимо учитывать местную религиозную ситуацию.

Как было показано выше, в комплексе религиозных идей господствующую позицию, если судить по официальным статистическим данным, занимает христианское вероучение. Анализ процесса христианизации и его результатов, наличие в Океании синкретических религий и независимых церквей свидетельствуют, однако, о том, что христианство выступает здесь в весьма своеобразном виде, на разных островах и архипелагах неодинаковым, но всюду далеком от библейского, ортодоксального. Это «наше христианство», «наши христианские принципы», говорят океанийцы. На острове Танна (Вануату), там, где когда-то стояла христианская церковь (построена в 1910 г.), возведен на ее фундаменте «церковно-традиционный дом» — предметное свидетельство слияния христианства с традиционными верованиями<sup>100</sup>.

В преамбуле к конституции государства Папуа—Новая Гвинея сказано: «Мы, народ Папуа—Новой Гвинеи, объединившись в одну нацию, чтим память о наших предках — источнике нашей силы и нашего общего наследия; признаем ценные обычаи и традиционную мудрость нашего народа — то, что передавалось от поколения к поколению и пришло к нам. Торжественно обязуемся сохранить это и передать тем, кто придет после нас, те благородные традиции и те христианские принципы, которые теперь являются нашими»<sup>101</sup>. Эти слова нуждаются в комментариях. Население государства Папуа—Новая Гвинея (3 млн. человек) говорит на 700 разных языках. Правда, имеется язык общения — пиджин-инглиш, на котором говорит около полови-

ны населения, а также английский, на котором ведется судопроизводство, обучение в университете в Порт-Морсби. На английском языке говорит лишь малая часть населения. В парламенте (Палате Ассамблеи) члены правительства общаются на пиджин-инглиш и английском, на этих двух языках печатаются газеты и журналы. То, что в преамбуле выглядит как «один народ», «одна нация», «одна традиционная мудрость» — это, собственно, лишь взгляд в неблизкое будущее.

Премьер-министр Папуа—Новой Гвинеи Майкл Сомаре вкладывает в термин «христианство» два разных значения: «наше христианство» (синкретическая религия) и «западный культ» (библейское вероучение). Когда премьер-министр говорит, что он исповедует христианство, он имеет в виду синкретическую религию. Когда же он отмечает, что традиционные институты и обычаи разрушены «западным культом, известным как христианство»<sup>102</sup>, он имеет в виду библейское вероучение. Майкл Сомаре, внимательно следя за тем, чтобы «западный культ» не разрушал впредь традиционных ценностей, не оказывает в то же время жесткого давления на миссии и миссионеров. Недавно один из членов Палаты Ассамблеи обратился к нему с жалобой на миссию, пытавшуюся уничтожить традиционные обычаи. Сомаре заявил, что не будет вмешиваться в дела миссии, «пока не будет доказано, что действия церковной группы наносят ущерб национальному развитию»<sup>103</sup>. Сам же он в знак уважения к обычаям предков надевает традиционную папуасскую одежду и отправляется в район Сепик, где родился, для участия в религиозных обрядах своего клана<sup>104</sup>. Премьер-министр считает, что традиционная религия и те христианские принципы, «которые — как сказано в преамбуле к Конституции — теперь являются нашими», вполне совместимы.

В преамбуле к Конституции республики Вануату говорится о том, что это государство «основано на традиционных меланезийских ценностях, на вере в бога и христианские принципы». Премьер-министр Вануату Уолтер Лили, в прошлом английский священник, призывает Ни-Вануату (народ Вануату) «развивать наши собственные океанийские и меланезийские идеи»; он ставит себе целью «обеспечить ренессанс меланезийских ценностей, принципов и надежд»<sup>105</sup>. Уолтер Лили тоже полагает, что традиционные верования совместимы с христианством. В национальном гимне Вануату наряду с обращением к богу говорится о ценности традиционных обычаев.

Некоторые миссионеры до сих пор все еще склонны считать, что традиционная религия и христианство несовместимы. По-видимому, они правы, если под христианством понимать библейское вероучение в его ортодоксальном виде. Океанийцы, напротив, полагают, что древние культы, в том числе жертвы предкам, вполне совместимы с христианством, и ссылаются

иногда, как уже было сказано, на Ветхий Завет, где говорится о жертвах богу. Но здесь важно подчеркнуть, что океанийцы понимают под христианством не библейское вероучение, а «свое христианство», немыслимое для них без уважения к традиционным верованиям и культам. Можно привести много примеров признания этого факта, но мы ограничимся одним. «Христианство острова Раивавае,— пишет А. П. Элькин,— это не европейское христианство с его акцентом на загробную жизнь и на соблюдение морального кодекса в качестве подготовки к ней. Христианство на Раивавае имеет в виду только прошлое и настоящее. Его главная забота — пища и дети»<sup>108</sup>.

Значительная часть океанийских миссионеров в наши дни уже не выступает против традиционной культуры. Миссионеры разрешают островитянам приходить в церковь в традиционной одежде, пить в церкви каву. Они при этом сами говорят, что «облачают христианство в океанийские одежды». На острове Понапе (Каролинский архипелаг) церковная служба в ее «микронезийской одежде» выглядит следующим образом. Мужчины надевают травяные юбки, традиционные головные уборы (лен), мажут свои тела кокосовым маслом. Туземный священник тоже надевает традиционную одежду. В церкви у алтаря уже поставлен сосуд для кавы. Мужчины идут в церковь, один из них несет крест, другой — корни, из которых изготавливают каву. В церковь входят все остальные. После чтения Библии и проповеди совершается старинный обряд приготовления и питья кавы. При этом вождь немного льет из чашки на землю — это жертва духам предков. Затем он обращается к духам с просьбой помочь больным. Потом он молится богу и пьет каву. После него то же делают другие<sup>109</sup>.

Миссионеры, конечно, хотели бы ограничить проникновение элементов традиционной культуры в церковное богослужение и в христианское вероучение. Но они понимают, что в условиях современной Океании это невозможно и сами вынуждены приспосабливаться к изменившимся условиям. Позиции их становятся все более шаткими. Европейские миссионеры уступают место туземному духовенству. Возникают независимые церкви. Процесс «нейтивизации» христианства протекает, как уже говорилось, все более активно. И главное не в том, что христианство «надевает океанийскую одежду». Еще существеннее то, что оно под воздействием традиционных верований и культов резко меняет свой характер.

Но даже и приспособленное к океанийской действительности христианство не проникло глубоко в головы и сердца океанийцев. Мало того что оно не принесло океанийцам обещанных миссионерами материальных благ,— оно принесло с собой, помимо всего прочего, новый гнет и обременительные церковные сборы, еще более ухудшило и без того тяжелое материальное

положение островитян. Церковные сборы взимаются обычно деньгами, иногда — копррой и кокосовыми орехами. На островах Тонга, где доход семьи среднего достатка составляет 10 ф., на уплату налогов уходит 4 ф. 4 шилл., из них почти половину (2 ф.) забирает церковь. Штрафы в пользу миссий, труд при сооружении церквей, труд на миссионерских плантациях, снабжение миссионеров продуктами — все это тяжелым бременем ложится на океанийцев. На Тонга люди обязаны не только вносить церковную пошлину, но и ремонтировать церковь, работать на огородах пастора<sup>108</sup>. К этому надо добавить, что многие миссионеры требуют большое вознаграждение за отправление религиозных обрядов. Так, католический священник на острове Фату-Хива (Маркизские острова) за отпевание покойника брал 400 фр.<sup>109</sup>. Наконец, само посещение церкви отнимает у островитян много времени. На Тонга люди должны ходить в церковь минимум семь раз в неделю. На острове Рапа воскресенье целиком отдано церкви. Богослужение проводится и в другие дни. Кроме того, четыре раза в неделю людей собирают на туарои — чтение и толкование Библии. Местные жители говорят: «Мы тратим больше времени на чтение и толкование Библии, чем на выращивание таро»<sup>110</sup>. В церкви во время богослужения усталые люди обычно плохо слушают проповедь, поэтому часто можно увидеть, как дьякон ходит между рядами с длинной бамбуковой палкой и бьет ею по головам тех, кто спит или болтает.

Выше отмечалось, что важной чертой религиозной ситуации в современной Океании является сосуществование с христианством традиционных верований и культов. Их роль и значение в жизни современных океанийцев нельзя недооценивать. На ряде островов до сих пор живут рядом христиане и «язычники». Так, на островах Малаита и Пентекост (Соломоновы острова) жители одних деревень находятся под влиянием христианских миссий, а других (часто соседних) — отвергают христианство и придерживаются прежних верований и обычаев. «Язычники», направляясь к своим родственникам в миссионерскую деревню, у входа в нее меняют традиционную одежду на «христианскую»: мужчина надевает рубашку и шорты, женщина — платье. Между «языческими» и миссионерскими деревнями существуют дружественные отношения. При этом традиционные верования и культы подчас одерживают победу над христианством, которое многими рассматривается как отклонение от нормы. Желаяший порвать с христианской верой и вернуться к вере отцов и дедов должен пройти обряд «очищения», что обходится ему в несколько свиней, т. е., по местным масштабам, очень дорого. Тем не менее многие согласны нести такие расходы, поскольку традиционная религия трактуется здесь иногда как элемент национальной культуры<sup>111</sup>.



В последние годы в Океании, особенно в Меланезии, на правительственном уровне проводится политика не только сохранения, но и возрождения традиционной культуры (конечно, наряду с уважением к полезным институтам и обычаям, возникшим в процессе контактов с европейцами). Это так называемая «политика кастом», где под «кастом» понимается традиционная культура. «Мы должны сохранить кастом,— говорит вождь деревни Бунлап на острове Пентекост.— Европейский обычай — это нечто вроде птицы, прилетевшей издалека и свившей гнездо на нашем острове. А наш кастом — это дерево баньян, растущее здесь с тех самых пор, как существует мир, с самого начала»<sup>112</sup>. В деревнях (в мужском или общинном доме) собираются влиятельные люди и обсуждают волнующий всех вопрос, что включать и что не включать в кастом. Обсуждение нередко затягивается далеко за полночь, потому что каждый из присутствующих обязан сказать свое слово, а выступающего нельзя перебивать. Резная человеческая фигура предка, высотой иногда до трех метров, стоит в углу. Считается, что она следит за ходом обсуждения и накажет того, кто нарушит порядок.

Из традиционных верований и ритуалов в кастом обычно включают жертвы предкам, родильные, свадебные и погребальные обряды, но всюду исключают черную магию. Сейчас никого не удивляет тот факт, что обряд, исполненный в последний раз полвека назад, вновь исполняется в 80-е годы; магические камни, выброшенные по настоянию миссионеров в лес тоже полвека назад, ныне разыскиваются и возвращаются на свои места<sup>113</sup>. Молодежь, еще недавно относившаяся пренебрежительно к традиционным песням, пляскам, преданиям, мифам, легендам, теперь учится им у стариков, платя за учебу свиньями и кофеем. «Кастом не умрет» — эти слова можно увидеть на майках многих молодых папуасов и меланезийцев. Примерно то же самое происходит в Полинезии и Микронезии. «Никакая наука,— заявляет тонганец Пателисио Финау,— и никакая техника не смогут изменить того, что создавалось столетиями и вошло в плоть и кровь этих наций»<sup>114</sup>.

Океанийцы связывают с христианством и своей традиционной религией сугубо земные чаяния. Однако действительность убеждает их в том, что для улучшения жизни на земле надо полагаться не на сверхъестественные, а на свои собственные силы. Эта истина, подсказанная опытом, занимает все большее место в сознании островитян. В настоящее время в Океании, по-видимому, сложились благоприятные условия для развития идей свободомыслия и атеизма. На одной из миссионерских конференций (Австралия, 1948 г.) в докладе «Можем ли мы удержать наши позиции?» отмечалось, что отказ от христианских догм фактически уже начался: в Океании наблюдается секуляриза-

ция церквей, возврат к «язычеству» и «даже нечто худшее» — отказ от религии вообще<sup>115</sup>.

Возникновение независимых государств, развитие экономики, общественных отношений, культуры будут, надо полагать, способствовать постепенному преодолению как традиционных культов, так и христианства. Известно, что в мировоззрении океанийцев всегда были сильные элементы стихийного материализма. Ход событий в Океании усиливает эти элементы. Нередко имеет место отказ от традиционных верований. Почву для этого в свое время готовили миссионеры, предавая анафеме традиционные религиозные верования и культы. Они насаждали христианство, неразрывно связанное в сознании островитян с принуждением, насилием, колониальным гнетом. Многие океанийцы до сих пор считают христианство чуждой религией, религией белых колонизаторов, и охотно порывают с ним. Почву для развития идей свободомыслия и атеизма активно готовили наиболее передовые лидеры национально-освободительных движений, критиковавшие, в частности, культы карго за их веру в помощь предков и бога. Они призывали к активной борьбе, к вере в собственные силы. Вера в собственные силы — вот что характерно для народов современной Океании.

Сейчас в Океании имеется достаточно значительная прослойка неверующих, однако сведения о ее численности даны лишь по небольшому числу стран, при этом не проведено разграничение неверующих-евронезийцев, т. е. европейцев, живущих в Океании, и неверующих — коренных океанийцев. На Новой Зеландии 115 тыс. человек назвали себя атеистами, а 439 тыс. человек отказались ответить на вопрос о религиозной принадлежности (многие из них, возможно, тоже неверующие). Во Французской Полинезии атеистов 6%. Имеются группы атеистов в государствах Папуа—Новая Гвинея, Соломоновы Острова, Вануату, Фиджи, Науру, Кирибати, а также на Гавайях и других островах<sup>116</sup>. Здесь необходимо учитывать, что, поскольку позиции религии в Океании все еще достаточно сильны и влияние миссий довольно значительно, многие люди из боязни санкций не решаются открыто объявить себя неверующими. К сожалению, сведения по данному вопросу у нас крайне скудны, а проблема совершенно не разработана.

<sup>1</sup> Океания. Справочник. М., 1982, с. 79.

<sup>2</sup> *Trumbull R.* Paradise in Trust. N. Y., 1959, с. 195.

<sup>3</sup> *Кики А. М.* Десять тысяч лет в одну жизнь. М., 1981, с. 48.

<sup>4</sup> Там же, с. 48.

<sup>5</sup> Там же, с. 134.

<sup>6</sup> *Belshaw C.* S. Island Administration in the South Pacific. L., 1950, с. 75.

<sup>7</sup> *Read K. E.* Effects of the Pacific War in the Markham Valley.— *Oceania*. 1947, vol. 18, № 2, с. 114.

<sup>8</sup> *Read K. E.* Effects of the Pacific War, с. 114—115.

- <sup>9</sup> *Fortune R.* Sorcerers of Dobu. L., 1932, с. 287.
- <sup>10</sup> Там же, с. 159.
- <sup>11</sup> Там же, с. 106.
- <sup>12</sup> Там же, с. 107.
- <sup>13</sup> *Nilles J.* The Kuman of Chimbu Region.—*Oceania*. 1950, vol. 21, № 1, с. 64.
- <sup>14</sup> *Nilles J.* The Kuman People.—*Oceania*. 1954, vol. 24, № 1, с. 128.
- <sup>15</sup> *Крюков М. В.* А остров свой они называют Эроманга.—*Советская этнография*. 1974, № 2, с. 1107—1118.
- <sup>16</sup> *Keesing R. M.* The South Seas in the Modern World. N. Y., 1945, с. 235.
- <sup>17</sup> *Pitt D.* Tradition and Economic Progress in Samoa. Oxf., 1970, с. 170.
- <sup>18</sup> *Хейердал Т.* В поисках рая. М., 1964, с. 74—75.
- <sup>19</sup> *Бутинов Н. А.* Путь к Берегу Маклая. Хабаровск, 1975, с. 277—278.
- <sup>20</sup> Океания, с. 79.
- <sup>21</sup> Там же, с. 83.
- <sup>22</sup> Там же, с. 80.
- <sup>23</sup> *Пучков П. И.* Этническая ситуация в Океании. М., 1983, с. 203.
- <sup>24</sup> *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. 1. М.—Л., 1949, с. 354.
- <sup>25</sup> *Churchward W. B.* My Consulate in Samoa. L., 1971, с. 297.
- <sup>26</sup> *Beaglehole E. and P.* Some Modern Maoris. Christchurch, 1946, с. 208.
- <sup>27</sup> *Oliver D. L.* A Solomon Island Society. Cambridge, 1955, с. 316.
- <sup>28</sup> *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. 2. М.—Л., 1950, с. 423.
- <sup>29</sup> Там же, т. 4. М.—Л., 1953, с. 249.
- <sup>30</sup> *Chalmers J.* Pioneering in New Guinea. L., 1887, с. 191—192.
- <sup>31</sup> *Martin K. P. L.* Missionaries and Annexation in the Pacific. L., 1924, с. 3.
- <sup>32</sup> *Brookes J.* International Rivalry in the Pacific Islands, 1800—1875. Berkeley, 1941, с. 78—79.
- <sup>33</sup> *Wright H. M.* New Zealand, 1769—1840. Cambridge, 1959, с. 50.
- <sup>34</sup> *Coates A.* Western Pacific Islands. L., 1970, с. 190.
- <sup>35</sup> *Pritchard W.* Polynesian Reminiscences. L., 1866, с. 266.
- <sup>36</sup> *Oliver D. L.* A Solomon Island Society, с. 313, 316.
- <sup>37</sup> *Chalmers J.* Pioneering in New Guinea, с. 6.
- <sup>38</sup> *Inglis J.* A Dictionary of the Aneityumese Language. L., 1882, с. XX.
- <sup>39</sup> *Beaglehole E.* Social Change in the South Pacific. L., 1957, с. 87.
- <sup>40</sup> *Meinicke K.* Die Südseevölker und das Christentum. Prenzlau, 1844, с. 128.
- <sup>41</sup> *Murphy P.* From Mission in New Guinea to Church of New Guinea.—*The Politics of Melanesia*. Canberra, 1970, с. 685.
- <sup>42</sup> *Robin R. W.* Missionaries in Contemporary Melanesia.—*Journal de la Société des Océanistes*. 1980 t. 36, с. 276.
- <sup>43</sup> *Burton J., Deane W.* A Hundred Years in Fiji. L., 1936, с. 25.
- <sup>44</sup> *Уорсли П.* Когда вострубит труба. Исследование культов карго в Меланезии. М., 1963, с. 260.
- <sup>45</sup> *Calvert J.* Mission History. Fiji and Fijians. Vol. 2. L., 1860, с. 27—28.
- <sup>46</sup> *Smith G. H.* The Missionary and Primitive Man. Chicago, 1947, с. 117.
- <sup>47</sup> *Guiart J.* The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity.—*Millennial Dreams in Action*. The Hague, 1962, с. 126.
- <sup>48</sup> *Nowicka E.* Bunt i icieczka. Warszawa, 1972, с. 171.
- <sup>49</sup> *Derrick R. A.* A History of Fiji. Suva, 1950, с. 74.
- <sup>50</sup> *Morrell W. P.* Britain in the Pacific Islands. Oxf., 1962, с. 112.
- <sup>51</sup> *Коцебу О. Е.* Новое путешествие вокруг света в 1823—26 гг. М., 1959, с. 83.
- <sup>52</sup> *Speiser F.* Südsee, Urwald und Kannibalen. Stuttgart, 1924, с. 11.
- <sup>53</sup> *Lawrence P., Meggitt M. J.* Gods, Ghosts and Men in Melanesia. Melbourne, 1965, с. 211.
- <sup>54</sup> *Jolly M.* Birds and Banyans of South Pentecost.—*Mankind*. 1982, vol. 13, № 4, с. 345—346.
- <sup>55</sup> *Guiart J.* The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity, с. 134.

- <sup>56</sup> Lambert S. M. A Doctor in Paradise. L., 1942, с. 264—265.
- <sup>57</sup> Brewster A. B. The Hill Tribes of Fiji. N. Y., 1967, с. 257.
- <sup>58</sup> Там же, с. 249—250.
- <sup>59</sup> Rowley C. D. The New Guinea Villager. Melbourne, 1967, с. 137.
- <sup>60</sup> Токарев С. А., Блинов А. И. Население Гавайских островов.— Народы Австралии и Океании. М., 1956, с. 655.
- <sup>61</sup> Rybus T. A. Maori and Missionary. Melbourne, 1981, с. 48.
- <sup>62</sup> Keesing F. M. The South Seas in the Modern World, с. 234.
- <sup>63</sup> Eliade M. «Cargo-Cult» and Cosmic Regeneration.— Millennial Dreams in Action. The Hague, 1962, с. 140.
- <sup>64</sup> Keesing F. M. The South Seas in the Modern World, с. 227.
- <sup>65</sup> Read K. E. Missionary Activities and Social Change in the Central Highlands of Papua and New Guinea.— South Pacific. 1952, vol. 5, № 11, с. 233.
- <sup>66</sup> Уорсли П. Когда вострубит труба, с. 117.
- <sup>67</sup> Keesing F. M. The South Seas in the Modern World, с. 234.
- <sup>68</sup> См.: Morrell W. P. Britain in the Pacific, с. 239.
- <sup>69</sup> Williams M. The Stone Age Island. New Guinea Today. N. Y., 1964, с. 244.
- <sup>70</sup> Hogbin J. Experiments in Civilization. N. Y., 1970, с. 211.
- <sup>71</sup> См. Mander L. Some Dependent Peoples of the South Pacific. N. Y., 1954, с. 507—508.
- <sup>72</sup> Keesing F. M. South Seas in the Modern World, с. 240.
- <sup>73</sup> Luzbetak L. J. Toward an Applied Anthropology.— Anthropological Quarterly. 1961, № 4.
- <sup>74</sup> Murphy P. From Mission in New Guinea to Church of New Guinea, с. 703.
- <sup>75</sup> Burt B. Custom, Christianity and the First Ancestor of Kwara'ae of Malaita.— Mankind. 1982, vol. 13, № 1, с. 374, 382.
- <sup>76</sup> Trompf G. Independent Churches in Melanesia.— Oceania. 1983, vol. 54, № 1, с. 62.
- <sup>77</sup> Keesing F. M. South Seas in the Modern World, с. 234.
- <sup>78</sup> Подробнее об этом см.: Уорсли П. Когда вострубит труба; Бутинова М. С. Культ карго в Меланезии (к проблеме миллениаристских движений).— Советская этнография. 1973, № 1.
- <sup>79</sup> Уорсли П. Когда вострубит труба, с. 45.
- <sup>80</sup> Berndt R. M. A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea.— Oceania. 1953, vol. 23, № 2, с. 205—206, 220—221.
- <sup>81</sup> См., например: Guiart J. The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity.
- <sup>82</sup> Clarke W. C. Temporary Madness as Theatre: Wild-Man Behavior in New Guinea.— Oceania. 1973, vol. 43, № 3, с. 198—214; Frankel S. Mass Hysteria in the New Guinea Highlands: a Telefomin Outbreak and its Relationship to Other New Guinea Hysterical Reactions.— Oceania. 1976, vol. 47, № 2, с. 106—133; Langness L. L. Hysterical Psychosis in the New Guinea Highlands: a Bena Bena Example.— Psychiatry. 1965, vol. 28, с. 258—277; Rodrigue R. B. A Report on a Widespread Psychological Disorder Called Lulu Seen among the Huli Linguistic Group in Papua.— Oceania. 1962, vol. 33, № 4, с. 274—279; Williams F. E. The Vailala Madness in Retrospect.— Essays Presented to C. G. Seligman. L., 1934.
- <sup>83</sup> Кук А. М. Десять тысяч лет в одну жизнь, с. 40.
- <sup>84</sup> Keesing R. M. Politico-Religious Movements and Anticolonialism in Malaita.— Oceania. 1978, vol. 48, № 4, с. 243.
- <sup>85</sup> Burt B. Kastom Christianity and the First Ancestor of the Kwara'ae, с. 386.
- <sup>86</sup> Race, Class and Rebellion in the South Pacific. L., 1979, с. 107.
- <sup>87</sup> Schwartz T. The Paliau Movement in the Admiralty Islands.— Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 49. Pt. 2. N. Y., 1962, с. 230—258.
- <sup>88</sup> Mead M. Continuities in Cultural Evolution. N. Y., 1964, с. 229.
- <sup>89</sup> Lawrence P. Road belong cargo. L., 1967, с. 7—8.

- <sup>90</sup> Уорсли П. Когда вострубит труба, с. 287.
- <sup>91</sup> Davenport W., Coker G. The Moro Movement on Guadalcanal.— *Journal of the Polynesian Society*. 1967, vol. 76, № 2, с. 157.
- <sup>92</sup> Там же, с. 145, 153, 166.
- <sup>93</sup> Trompf G. W. Independent Churches in Melanesia.— *Oceania*. 1983, vol. 54, № 1, с. 51—54.
- <sup>94</sup> Там же, с. 67—68.
- <sup>95</sup> Там же, с. 54—67.
- <sup>96</sup> Barr J. A Survey of Exstatic Phenomena and «Holy Spirit Movements» in Melanesia.— *Oceania*. 1983, vol. 54, № 2, с. 114—117.
- <sup>97</sup> Lawrence P. Read belong cargo, с. 270.
- <sup>98</sup> Berndt R., Lawrence P. Politics in New Guinea. Nedlands, 1971, с. 27.
- <sup>99</sup> Папуа—Новая Гвинея обрела независимость в 1975 г., Соломоновы Острова — в 1978 г., Вануату (Новые Гебриды) — в 1980 г., Фиджи — в 1970 г., Западное Самоа — в 1962 г., Тонга — в 1970 г., Тувалу — в 1978 г., Кирибати (острова Гилберта) — в 1979 г., Науру — в 1968 г. Статус самоуправляющихся территории получили острова Кука (в 1965 г.); Гуам, Ниуэ и Восточное Самоа (в 1978 г.).
- <sup>100</sup> Lindstrom L. Leftamap Kastom.— *Mankind*. 1982, vol. 13, № 4, с. 325.
- <sup>101</sup> Цит. по: Robin R. W. Missionaries in Contemporary Melanesia, с. 276.
- <sup>102</sup> Цит. по: Ghatterton P. Mini-Skirts, Beer and Other Cults.— *Pacific Islands Monthly*. 1973, vol. 44, № 8, с. 28.
- <sup>103</sup> Post Courier. Port Moresby, 1978, August.
- <sup>104</sup> Post Courier. Port Moresby, 1979, January.
- <sup>105</sup> Цит. по: Tonkinson R. National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu.— *Mankind*. 1982, vol. 13, № 4, с. 314.
- <sup>106</sup> См. *Oceania*. 1963, vol. 33, № 4, с. 306.
- <sup>107</sup> Meeting on Studies of Oceanic Cultures. Canberra, 1971, с. 79—82.
- <sup>108</sup> Beaglehole E. and P. Pangai. Wellington, 1941, с. 126.
- <sup>109</sup> Хейердал Т. В поисках рая, с. 154.
- <sup>110</sup> Hanson F. A. Rapan Lifeways. Boston, 1970, с. 166.
- <sup>111</sup> Lane R. B. The Heathen Communities of Southeast Pentecost.— *Journal de la Société des Océanistes*. 1956, t. 12, № 12, с. 173—179.
- <sup>112</sup> Jolly M. Birds and Banyans of South Pentecost, с. 339—340.
- <sup>113</sup> Там же, с. 339.
- <sup>114</sup> Finau P. Some Preliminary Remarks on the Nature of Research and Development.— *Paradise Postponed*. Singapore, 1978, с. 13.
- <sup>115</sup> Mander L. Some Dependent Peoples of the South Pacific. N. Y., 1954, с. 513.
- <sup>116</sup> Океания, с. 84.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

Латинская Америка, где на протяжении последних пяти столетий скрестились судьбы трех столь различных в расовом, этническом и культурном отношении групп населения, как индейцы, европейцы и африканцы<sup>1</sup>, стала ареной синкретизации характерных для этих групп религиозных верований, а именно — индейских, африканских культов и христианской религии. Этот процесс синкретизации, начавшийся в колониальный период, продолжается по сей день, принимая порой весьма неожиданные формы.

Религиозный синкретизм в Латинской Америке проявляется в различных формах: через наличие в официальной католической религии различных обрядов и культовых форм, заимствованных из индейских и африканских культов, что характерно для районов с преобладающим индейским или негритянским населением; через «народный католицизм», в котором главное место занимает культ «святых» и который бытует в отсталых сельских районах, где отсутствует официальная церковь, а также среди маргинальных слоев городского населения; через обособленные от католической церкви синкретические культы афрохристианского толка; через «спиритические» культы.

Религиозный синкретизм в Латинской Америке, как и в Африке, следует рассматривать сквозь призму колониального и империалистического гнета, что позволит выявить его закономерности. Колониальное угнетение и эксплуатация, а также насильственная, принудительная христианизация народов этих регионов нарушили или частично разрушили сложившуюся веками местную систему обычаев и верований. Колониализм задерживал, тормозил развитие местных народов, их приобщение к достижениям современной культуры и цивилизации. Порабощенное колонизаторами население, ввергнутое в нищету и невежество, все же стремилось освободиться от гнета. Это стремление принимало иногда форму религиозных верований синкретического толка, в которых наряду с элементами местных культов видное место занимали элементы религии колонизаторов,

магическую, «сверхъестественную» силу которой угнетенные пытались обратить против своих угнетателей. В других же случаях элементы христианского культа служили прикрытием для сохранения туземных верований.

Синкретические культы Африки и Латинской Америки имеют много общего, но между ними существуют и значительные различия.

Для африканских синкретических культов характерно то, что их последователями, как правило, являются только африканцы, большей частью одной народности. Культы эти, хотя и испытывают на себе влияние христианских, главным образом протестантских, церквей, действуют от них независимо, их догматика и мифология представляют собой переделку в местном духе библейских сказаний, а культовая и бытовая обрядность сводится к амальгаме обрядов и церемоний, заимствованных из традиционных африканских религий и христианства. Такие культы имеют особую иерархию — высших и низших священнослужителей, обычно возглавляемую «пророками» и «провидцами». Последние стремятся путем внедрения в сознание своей паствы определенных заповедей и идей о необходимости их выполнения привести к освобождению африканцев от колониального гнета и к установлению «царства божия» на земле, именно в Африке, а также обеспечить «исцеление» больных, «изгнание нечистой силы», защиту от колдовства<sup>2</sup>.

Иной характер имеют такие культы в странах Латинской Америки. Здесь их последователями являются не только негры и мулаты, но и метисы, а также жители европейского и даже азиатского происхождения (например, индийцы на Тринидаде). Христианские элементы этих культов восходят к католической церкви; члены синкретических сект не только не отмежевываются от нее, но считают себя одновременно и правоверными католиками. Афрохристианские культы не имеют централизованной иерархии; им чужда мессианистская идея установления «царства божия» на земле, в основном они преследуют «лечебные» цели: исцелить от физических и духовных болезней своих последователей. Иначе говоря, в Латинской Америке афрохристианские культы не имеют того ярко выраженного политического характера, который свойствен аналогичным верованиям в Африке.

Чем это объясняется? По-видимому, иными социально-политическими условиями Латинской Америки. Здесь значительно раньше, чем в Африке, стала разворачиваться политическая борьба за независимость, в которую были вовлечены широкие массы населения, синкретические же культы оформились уже после завоевания независимости (Бразилия, Куба, Гаити) или завоевания демократических свобод (Ямайка, Тринидад). Католическая церковь, поддерживая и освящая своим авторитетом раб-

ство, в то же время не всегда активно преследовала «языческие» обряды. Так же католическая церковь относилась и к индейцам. Если к участи рабов церковь просто проявляла безразличие и поэтому сквозь пальцы смотрела на их африканские по происхождению обряды, то по отношению к индейцам такая терпимость являлась результатом ее бессилия, ее неспособности «отучить» их от «варварских» обычаев.

«Конкистадоры,— пишет американский миссионер Том Мелвилл,— принесли на континент веру как второе оружие, и она никогда всерьез не была воспринята туземными массами. Там, где внешние атрибуты веры были признаны, это было в значительной степени результатом страха, который внушали испанцы индейцам. Четыреста лет спустя после завоевания признаки туземной веры присутствуют там, где имеются относительно чистые элементы местного населения. Статуи святых сменили идолов майя, но основные понятия остались прежними. Крещение сменило языческое ритуальное купание новорожденного в непорочном источнике, но смысл его оставался тем же: преобразить ребенка из животного в человеческое существо. Ладан сменил копаль (индейское благовоние). Месса состоит из отдельных мистических действий, в которых молитвы образуют монотонный и непонятный монолог. Священник — это такой же колдун, как и другие, и если к нему обращаются, то главным образом для того, чтобы обеспечить себе хорошее физическое здоровье и хороший урожай и напустить болезнь и смерть на своих врагов»<sup>3</sup>.

Индейцы Перу считают себя католиками и ходят в церковь, но за ее пределами поклоняются своим старым божествам. Синкретизм проявляется в том, что эти божества имеют своего двойника в лице католического святого.

В Боливии у индейцев католическому браку предшествует брак по индейскому обряду. Индейцы прикрывают свои обычаи католической обрядностью.

«Для андских индейцев в Эквадоре, Перу и Боливии, а также для индейцев Мексики и Гватемалы,— отмечает американский исследователь Райкрофт,— религия главным образом связана с ежегодным праздником в честь святого патрона селения, когда его изображение несут во главе процессии и ее участники иногда одеваются в типичные индейские наряды и носят маски. Несколько дней проходит в танцах, пьянстве и играх, во время которых индейцы расходуют все свои сбережения и даже попадают в долговую кабалу к помещику и ростовщику из ближайшего города. Таким образом, религия является одной из главных причин господствующей нищеты»<sup>4</sup>.

Живучесть дохристианских верований и обрядов среди индейцев и негров имеет различные причины. В частности, она стимулировалась их неосознанным стремлением сохранить та-



ким образом «собственное лицо» перед порабощателями. Старые верования и обряды служили формой протеста против господствующего порядка, включая одну из его опор — католическую церковь.

Возникновению афрохристианских культов в Бразилии и других странах Латинской Америки способствовали сами рабовладельцы и католическая церковь своим отношением к рабам и свободным неграм и мулатам. С одной стороны, церковь считала всех людей равными перед богом, с другой стороны — признавала, оправдывала и защищала рабство негров. Действуя в интересах рабовладельцев, церковь была заинтересована не столько в обращении негров-рабов в христианскую веру, сколько в том, чтобы при помощи христианской проповеди смирения заставить рабов повиноваться своим хозяевам.

Церковники оправдывали всеми доступными им богословскими аргументами рабство и отстаивали его «законность». Они уверяли, что для негров находиться в рабстве является «величайшим благодеянием», ибо рабское состояние позволяет им «искупить» себя, очиститься от грехов и тем самым получить возможность обрести царство небесное. Такие образом, отмечает кубинский историк М. Морено Фрахинальс, в изображении церковников рабовладельческая плантация из места чудовищной эксплуатации превращалась в храм добродетели, а работорговля — в богоугодное дело<sup>5</sup>.

В руководстве для капелланов рабовладельческих плантаций священника Антонио Николаса Дуке де Эстрада, впервые изданном в 1797 г., церковникам рекомендуется никогда не оспаривать наказания, которым подвергают надсмотрщики (майоралы) рабов, наказания, отличавшиеся особой свирепостью и жестокостью, никогда не перечить действиям майоралов, никогда не жаловаться на них рабовладельцам, никогда не защищать рабов. На жалобы последних отвечать, что они сами виновники своих несчастий, ибо «не выполняют своих обязанностей».

Автор упомянутого руководства советовал капелланам сравнивать для пущей убедительности Христа с майоралом и предупреждать строптивых рабов: «Христос, как майорал, — все недостатки ваши видит и запоминает. Если не будете выполнять его заповеди, а главная из них — беспрекословное послушание рабовладельцу, — он вас накажет на том свете, как на этом наказывает вас майорал».

Капелланам, поучал Дуке де Эстрада, следовало внушать рабам следующую мысль: «Бог сделал меня рабом, он желает, чтобы я работал на моего хозяина, и я буду работать на него, ибо так повелевает мне бог...»<sup>6</sup>.

В Бразилии, как и на Кубе, церковники помогали рабовладельцам держать рабов в повиновении. «Для рабовладельцев, —

отмечает французский исследователь Роже Бастид, — хотя они и не очень признавались себе в этом, религия являлась, как говорил Маркс, опиумом, ослаблявшим земное сопротивление угнетенных, лишавшим их воли к восстанию, растворявшим недовольство рабов в неопределенных мессианистских видениях»<sup>7</sup>.

Основой для возникновения синкретических культов в колониальный период служили негритянские братства — кабильдо, широко распространенные в Бразилии и на Кубе в XIX в. и объединявшие негров-рабов, трудившихся в городах, главным образом господскую челядь и ремесленников. Характерно, что в странах, где имелось негритянское население, но не возникли кабильдо (Уругвай, Венесуэла, Колумбия, Эквадор), отсутствуют и ярко выраженные афрохристианские культы. Члены кабильдо собирались в католические праздники и под гром барабанов танцевали и плясали «по африканскому обычаю».

Колониальные власти и рабовладельцы разрешали деятельность кабильдо, полагая, что она действует «успокаивающе» на рабов. По мнению Роже Бастида, «первая причина, заставлявшая рабовладельцев разрешать рабам веселиться „согласно обычаям их нации“, будь то в воскресенье вечером или в „освященные нашей пресвятой матерью церковью“ праздничные дни, основывалась на чисто экономической выгоде: было замечено, что если рабы имели возможность время от времени свободно развлекаться, то они работали лучше, чем если бы им приходилось трудиться без перерывов»<sup>8</sup>. Без таких периодических «встрясок», отмечали рабовладельцы, рабы становились вялыми, меланхоличными, апатичными. Была и другая выгода от этих праздников. Они сближали рабов-мужчин и женщин, способствовали их «воспроизводству без вложения дополнительного капитала», как не без юмора пишет Бастид<sup>9</sup>.

Кабильдо разрешалось организовывать только по «национальному» признаку, что должно было воспрепятствовать объединению рабов в единую организацию. Через руководителей этих братств власти осуществляли контроль над деятельностью негритянского населения. Члены кабильдо поддерживали африканские традиции, отмечали свои культовые праздники, приспособляя их к католическим, причем культ католических святых подменялся или отождествлялся с культом африканских духов или божеств. Огун — африканское божество железа и войны — приравнивался к святому Георгию, Шанго — повелитель громов — к святому Иерониму и т. д.

Таким образом, негр, будучи рабом, с одной стороны, был обязан соблюдать религиозные обряды своего владельца, а с другой — как член того или иного кабильдо — поклонялся своим древним божествам, которые, если не подчинялись в его сознании католическим святым, то мирно с ними сосуществовали, что являлось залогом их будущего «брака» в новом син-

кретическом культе. Характерно, что рабы-мусульмане, относившиеся нетерпимо к другим культам, не смогли сохранить своих верований. Следовательно, если плантация дезафриканизировала негров-рабов, то город, где они находились в постоянном контакте с кабильдо, их вновь как бы реафриканизировал.

Члены кабильдо избирали свои власти — «короля», «королеву», майорала-надсмотрщика, тамбурмажора, казначея. На эти должности назначались самые уважаемые и старые рабы, принадлежавшие к племени, представленному данным кабильдо.

В число избираемых, вероятно, попадали рабы, бывшие у себя на родине, в Африке, племенными вождями, шаманами, жрецами или состоявшие с ними в родстве. Руководители кабильдо пользовались среди рабов большим авторитетом, и их влияние колониальные власти часто использовали в своих интересах.

Когда же оформляются синкретические культы, когда происходит «брак» африканских элементов с христианскими? Судя по всему, «брак» этот совершается после отмены рабства. Бывшие рабы, став формально свободными и полноправными гражданами, в духовном плане оказывались «беспризорными». Католическая церковь после отмены рабства становилась еще более далекой от них, чем раньше, а от кабильдо, напоминавших им о недавнем позорном прошлом, они отказались сами. Между тем именно после отмены рабства бывшие невольники нуждались в организации, которая объединяла бы их и служила им защитой от всякого рода опасностей и бед. В Бразилии такими организациями стали разнообразные афрохристианские «секты». Они обеспечили бывшим рабам солидарность, которую многорасовое бразильское общество больше не могло им предоставить в связи с распадом патриархально-рабовладельческой семьи.

Приверженцы афрохристианских культов рекрутируются среди мулатской и негритянской бедноты крупных городов Бразилии. Африканские элементы в них представлены наиболее распространенными в свое время на Невольничьем Береге верованиями народов йоруба.

Йоруба в средние века достигли сравнительно высокой степени развития. Религию йоруба можно охарактеризовать в целом как политеизм с развитым пантеоном. В верованиях йоруба важное место занимают ориша — духи, божества. Представления о них весьма туманны. Некоторые считают, что это мифические прапредки людей, которые спустились с неба, потом обратились в камень и ушли под землю. Их количество определяется в 401 (число, обозначающее бесконечность) <sup>10</sup>.

Индийские верования, менее развитые по сравнению с африканскими, в противоположность последним, в результате многовекового колониального гнета и насильственной христианизации

ции синкретизировались с христианскими в рамках католической церкви.

Афрохристианские культы возникли в странах с преобладающим населением негритянского происхождения — Бразилии, Гаити, на Кубе, Тринидаде и Ямайке. Это те страны, где столетиями господствовало рабство негров, а после его отмены — нещадная эксплуатация населения местными и американскими латифундистами. За исключением революционной Кубы широкие слои трудового населения в этих странах все еще живут в нищете, отсталости, несправии, а христианские культы — католические и старопротестантские — несказанно далеки от интересов народа и распространены главным образом среди белого населения, точнее, его наиболее зажиточных слоев.

Жители сельских районов этих стран находятся преимущественно во власти суеверий и предрассудков «народного католицизма».

В городах выходцы из сельских районов вливаются в маргинальную прослойку, оставаясь в такой же степени далекими от официальной церкви, как и до этого. Однако в городе обездоленные и отверженные обладают простейшей формой социальной организации в виде афрохристианских культовых общин с их верой в святых, в духов. Следует ли удивляться, что вчерашние крестьяне охотно вступают в такого рода общины, способствуя их дальнейшей синкретизации?

Афрохристианские культы Латинской Америки носят разные названия: умбанда и кандомбле в Бразилии, воду в Гаити, сантерия на Кубе, шанго на Тринидаде, покомания на Ямайке. Возникли эти культы в каждой из стран самостоятельно, будучи порождены местными условиями. И тем не менее они весьма схожи между собой. Эти культы основаны на поклонении святым (или духам), на вере в их чудодейственную силу. В роли святых выступают три рода божеств: божества различных первобытных африканских культов, выступающие на американской почве в виде двойников соответствующих католических святых; католические святые, наделенные некоторыми чертами африканских божеств, и новые божества (святые) местного, американского происхождения. Божества олицетворяются предметами-фетишами. Цель культовой церемонии — установление прямого контакта между верующим и святым (духом, божеством) посредством его вселения в верующего, что должно принести последнему определенную выгоду. Контакт с божеством осуществляется в процессе пляски верующего под звуки барабанного боя. Во время церемонии верующий выступает в роли «коня», а дух — в роли «всадника». Когда дух-всадник укрощает своего коня-верующего, последний приобретает магическую силу, сам на какое-то мгновение становится божеством, наделенным сверхъестественной силой, исцеляющей от болезней и

несчастий и сулящей здоровье и благополучие. Синкретизм этих культов проявляется в том, что его последователи считают себя католиками и включают в свой пантеон Богородицу, некоторых святых; иногда пользуются элементами католического ритуала. Наряду с общими чертами данные культы отличаются деталями: их пантеоны и обрядность различны.

Синкретические культы распространены в основном среди наиболее отсталой, как правило, неграмотной части негритянского населения. В них отсутствуют письменные тексты, детально разработанные ритуалы, централизация; они основываются на устной традиции, которая весьма вольно интерпретируется жрецом или жрицей, возглавляющими «секту» или общину верующих. Зачастую главным источником изучения этих культов, носящих к тому же в ряде случаев полулегальный характер, являются исследования этнографов, социологов и религиоведов, главным образом иностранцев (француз Р. Бастид изучил афрохристианские культы Бразилии, француз А. Метро и американец М. Херсковиц — воду на Гаити и т. д.).

Степень изученности данных культов весьма неоднородна. Их многие аспекты еще не исследованы, научно не объяснены. Хотя некоторые афрохристианские культы весьма распространены (в Бразилии одних только последователей умбанды насчитывалось около 12 млн. человек<sup>11</sup>, значительная часть пятимиллионного населения Гаити исповедует воду), их изучением занимаются здесь главным образом одиночки.

Правящие круги этих стран на протяжении ряда последних десятилетий относились к рассматриваемым культам как к варварским пережиткам, наличие которых якобы накладывает позорящее пятно на страну. Эту точку зрения разделяла католическая церковь. Отсюда, с одной стороны, — стремление полицейскими методами воспрепятствовать деятельности указанных культов, с другой стороны — их замалчивание, официальное игнорирование. Особенно такое отношение было характерно для первых десятилетий нашего столетия. Теперь афрохристианские культы повсеместно действуют беспрепятственно, а в Гаити воду возведено чуть ли не в ранг государственной религии, причем в роли верховного покровителя и жреца этого культа выступал сам тиран Франсуа Дювалье.

\* \* \*

Бразилия — страна с самым большим населением африканского происхождения не только в Латинской Америке, но и в мире. В ней имеются самые различные разновидности синкретических культов. Один из старейших таких культов, кандомбле, наиболее широко распространен на северо-востоке страны.

Кандомбле, как и другие афрохристианские культы, осно-

ван на поклонении духам (ориша), или святым, которые, вселяясь в верующего, избавляют его от болезней и несчастий. Для того чтобы последователь культа мог установить со своим духом (святым) контакт, он должен сперва его «узнать», выявить. Этой цели служит инициация. Перед церемонией инициации неопит уединяется на несколько дней в одной из комнат барракона (культового помещения), где проходит соответствующую подготовку. Он постится, ему запрещено говорить. Считается, что во время посвящения его оседлает ориша, имя которого определяется жрецом.

Ведущую роль в церемониях играют барабаны, через них «говорят» духи. Барабаны окропляются святой водой в католической церкви, а затем освящаются в барраконе — смазываются куриной кровью, пальмовым маслом и медом. Их нельзя продавать и выносить из барракона.

Культовая церемония кандомбле начинается с жертвоприношения ориша, которое совершается в барраконе. В этой церемонии участвует жрец («отец святого») или жрица («мать святого»), резник и «дочери святого» (так называются рядовые последовательницы кандомбле). Кровью жертвенного животного или птицы (это может быть козленок, курица, голубь) поливаются камни или другие предметы, которые хранятся в помещении и олицетворяют места пребывания духов. Вслед за этим начинается ритуал, который состоит в основном из песен и плясок «дочерей святого» и участников культа под руководством жреца или жрицы.

В кандомбле и подобных ему афрохристианских культах сердцевиной является транс, обрядовая «комедия», по выражению М. Метро, «драма», по выражению Р. Бастида, иначе говоря, механизм, с помощью которого происходит вселение божества в верующего. Транс известен и христианским культам. Эти «формы заразной истерии» (по Р. Бастиду) занимают центральное место в обрядности пятидесятников, адвентистов седьмого дня и многих других сект христианского толка.

Транс является основой и другого синкретического культа, зародившегося в середине XX в. в Бразилии, — умбанды. Его сторонники утверждают, что у этого культа около 2 млн. последователей<sup>12</sup>. О значении слова «умбанда» имеются разные мнения. Большинство исследователей считают, что оно представляет собой исковерканное «кимбанда», что означает «жрец», «культ», «культовый обряд».

Умбандистские богословы предпочитают называть себя спиритуалистами, «последователями бога, излучавшего свет». К названию своего культа они, как правило, добавляют слово «спиритизм». Первый конгресс последователей «спиритизма умбанды» состоялся в Рио-де-Жанейро в октябре 1941 г. «Умбанда», — заявляет один из ее богословов, Э. Зеспу, — синкрети-

зирует все религиозные течения, она вобрала в себя основы всех религий и резюмирует основы всех философий»<sup>13</sup>. Разумеется, столь хвастливое утверждение никак не соответствует действительности.

Умбанда — еще не «устоявшийся» культ. В основе его лежит все тот же кандамбле, к афрохристианским божествам которого прибавились местные духи «старых негров» и духи индейских вождей, навеянные литературными реминисценциями и голливудскими фильмами. Таким образом, умбанда — это своего рода метисированный культ, отражающий верования негров, индейцев и белых. Но кроме этих элементов умбанда впитал в себя спиритизм, оккультизм и самые разнообразные и фантастические псевдонаучные теории о загробной жизни. Умбандистские богословы используют «колдовские» книги, руководства по хиромантии, всякого рода сонники и тому подобную «окультурную» литературу. Более того, В. В. да Матта-э-Силва, автор трактата об умбандистской доктрине, причисляет к «священным» книгам этого культа даже «Золотую ветвь» Дж. Фрезера, медицинский словарь, книгу польского религиоведа Оссендовского «Люди, звери и боги», словари индейских языков и мистические сочинения Д. С. Мережковского<sup>14</sup>.

Очевидно, что в умбанде слились элементы не только афроиндокатолических верований, но и спиритизма и оккультизма<sup>15</sup>. Р. Бастид называет умбанду спиритизмом негритянских низов, африканской формой спиритизма. «Банту, — пишет он, — составлявшие большинство негритянского населения юга Бразилии, — соблюдали культ умерших; они верили в реинкарнацию предков. Индейцы со своей стороны населяли природу духами. Спиритизм внес в этот анимизм своего рода научное оправдание. Белые были спиритистами. Этот факт ясно доказывал, что анимизм не был варварской религией, свидетельством примитивного мышления. Спиритизм стал таким образом для цветного человека как бы законным продолжением его древней религии, которая является прежде всего страстным стремлением к трансу и экстазу... Такова конечная социологическая функция спиритизма — заверить цветного человека в его собственной ценности, показав ему, что он находится не за пределами западной культуры, что он не „примитив“, не „полудивилизованный“, а думает и чувствует одинаково с другими членами бразильской общности»<sup>16</sup>.

К этому следовало бы добавить, что приобщение негритянских низов к спиритизму является следствием их социальной отсталости, нищеты, невежества и безысходности, в которых они пребывают в бразильском обществе. Спиритизм для них — это «опиум», не возвышающий и облагораживающий их существование, а отравляющий, затуманивающий его.

В деятельности умбандистских центров можно выделить сле-

дующие тенденции: 1) неопределенные, исповедующие спиритические, спиритически-умбандистские и сходные с ними учения; 2) африканские, с преобладанием элементов кандомбле; 3) христианские, связывающие умбанду с евангельским учением; 4) кардекистские, связывающие учение умбанды с учением Аллана Кардека<sup>17</sup>; 5) оккультистские, магические и колдовские; 6) прочие (масонские, йоги и т. п.).

Умбандисты стремятся выработать собственные культовые церемонии. Они соблюдают следующие обряды: крещение, конфирмацию, «скрещивание» (посвящение в медиумы), посвящение, наделяющее медиумов властью, предсмертное отпущение грехов и др.<sup>18</sup>. Часть из них выполняется в католической церкви, часть в террейро (культовых помещениях).

Умбандистские центры (среди них имеются богатые, среднего достатка, бедные), как правило, состоят из трех сооружений: главного помещения барачного типа — обиталища божеств, где происходят молебны — жира; небольшого домика-будки, где селятся злые духи эшу (слева у входа), и такого же строения за главным помещением — для душ умерших (с разбитой посудой и жертвенной едой).

Почти во всех таких центрах практикуются подарки или жертвоприношения духам: цветы — розы без шипов, жасмин, лилии, напитки — светлое или темное пиво, шампанское водка, а также мед, сигары, рисовая пудра, подносы, стаканы, бокалы, духи, свечи и прочие предметы.

В стране имеется свыше дюжины объединений умбандистских центров, каждое из которых претендует на представительство всех умбандистов, и многочисленные провинциальные объединения. Идет процесс объединения всех центров в одну организацию.

Одна из особенностей умбандистского культа, привлекающая к нему широкие массы бедняков, — это надежда на исцеление от болезней, которое якобы ожидает последователя культа, следующего советам медиума или руководителя центра. Для бразильских бедняков врачи и лекарства недоступны, а болезни — грозный и беспощадный враг. Умбандисты уверяют, что болезни — результат действий нечистой силы, колдовства, дурного глаза и прочих козней злых духов. Умбандистские жрецы «лечат» болезни с помощью набора особых средств. Среди них наиболее доступные — окуривание ароматичными травами и омовения. Причем окуриваются и оmyваются не только люди, но и животные, автомобили (от катастрофы), дома (от пожаров). Избавиться от болезней помогает прием «магнетической» воды, а также манипуляции руками, совершаемые медиумами над больными.

За особую плату совершаются и более сложные операции. К таким принадлежит, например, «обмен головами» — перенос



болезней с больной головы на здоровую. Можно применить и такой способ: путем особых манипуляций «перенести» болезнь на одежду больного, одежду завернуть в привлекательный пакет и оставить его на людном месте. Первый, кто возьмет пакет, примет на себя и припрятанные в нем болезни. Можно перенести болезни на птицу или животное (петуха, барана). В таком случае следует их зарезать и закопать вместе с одеждой больного, а его самого подвергнуть после этого очистительным омовениям.

«Запечатывание тела» охраняет человека от болезней, несчастных случаев, укусов животных, ножевых ран и прочих напастей. Церемония длится неделю. Пациенту делаются ритуальные надрезы на лбу, шее, боках, груди, ладонях, ступнях, коленях. Надрезы «запечатывают» тело, делая его недоступным болезням.

Сильно действующим средством, предохраняющим от болезней, считается первый кал новорожденного и молоко матери, взятое у нее до того, как новорожденный приложился к груди. Сперва следует вымазать тело калом, затем умыться, но без мыла, просохнуть, после чего обтереть себя молоком.

Мы избавим читателя от перечисления других умбандистских рецептов по борьбе с болезнями. Приведенные примеры и без того красноречивы.

Следует ли указывать, что эта врачебная деятельность умбандистских жрецов приносит им изрядный доход? Ведь за все эти «рецепты» взимается плата, часто бедняки отдают все свои пожитки жрецу за обещанное исцеление. Но этим доходы жрецов не ограничиваются. Во многих центрах обязательны месячные взносы, часто устраиваются сборы на различные цели, разыгрываются лотереи. Для жертвенных церемоний, для «кормления» духов верующий должен доставить жрецу несколько килограммов мяса, пиво, масло, полотенца, изрядную сумму денег. Доход некоторых центров достигает нескольких тысяч долларов в месяц.

Почему бедный люд, а из него в первую очередь состоит большинство умбандистов, предпочитает этот культ другим? Причины тому разные. Культ синкретизирует элементы народного католицизма, африканских верований и всевозможных поверий, бытующих в народе. Этими поверьями — верой в нечистую силу, в колдовство, в силу дурного глаза, в духов — широко пропитана вся жизнь не только низов, но средних и даже высших классов страны. Существуют специальные издательства, выпускающие литературу о спиритизме, руководства для колдунов и ведьм и подобные опусы, расходящиеся огромными тиражами. Большие «серьезные» буржуазные газеты и журналы предоставляют свои страницы для выступлений спиритов, медиумов, прорицателей, печатают гороскопы и тому подобные ма-

териалы. Умбандисты имеют свои газеты и журналы, выступают по радио, по телевидению с пропагандой своего учения.

Как уже отмечалось, культ умбанды дает своим последователям надежду на немедленное исцеление от болезней, а контакт со жрецом, «обладающим» влиянием на темные силы зла, порождает в них чувство уверенности в том, что они могут охранить себя от этих темных сил. Это чувство, конечно, ложное, призрачное, но для последователя умбанды — неграмотного, политически несведущего — весьма реальное. Правящим классам выгодно, чтобы эти отверженные считали, что все их беды происходят не от жестокой эксплуатации, жертвами которой они являются, а от мифических эшу — злых духов, демонов. Следует ли удивляться, что «просвещенные» капиталисты и помещики покровительствуют этому культу?

Людей из социальных низов притягивает к умбанде ее «демократичность», позволяющая наиболее волевым и имеющим тягу к лидерству пауперам сыграть в ней роль жреца и таким образом подняться на ступеньку выше по сравнению со своими братьями по нужде, болезням и несчастьям. Ступеньки эти ничтожно малы, но все же они создают умбандисту иллюзию освобождения, которая сможет развеяться только в результате глубоких социальных потрясений.

Католическая церковь призывает верующих сторониться умбандистов во избежание «заражения», «молиться за их обращение», уничтожать книги, пропагандирующие их культ, в случае болезни не обращаться за помощью к их жрецам. Все эти призывы, однако, вряд ли окажут какое-либо воздействие на католиков, совмещающих свои верования с практикой умбандистских таинств. Для них католическая церковь, связанная с господствующими эксплуататорскими классами и защищающая их интересы, — нечто чуждое, враждебное и далекое. Обязательно наступит день, когда последователи умбанды прозреют и поймут, что избавление от нищеты, болезни и других горестей им принесут не жрецы и духи, а борьба против эксплуататоров, но тогда они едва ли вернутся в лоно католической церкви. Ибо, несмотря на догматические и прочие различия между умбандой и католицизмом, оба этих культа, как, впрочем, все культы земного шара, были и остаются в итоге опииумом для народа.

Сказанное относится и к культу воду, который представляет собой гаитянскую разновидность афрохристианских культов. Воду состоит из элементов африканских (дагомейских) верований и католической религии, а также суеверий, возникших на местной почве. Как отмечает А. Метро, после двухсотлетнего «сожительства» этих элементов они синкретизировались в воду в новом понятии вселенной, в котором «добрый бог» (так именуют гаитяне христианского бога), Христос, богоматерь, като-

лические святые и африканские духи мирно уживаются друг с другом<sup>19</sup>.

Некоторые исследователи называют воду религией гаитянских крестьян. Но это не совсем так. Скрытых сторонников воду можно найти и среди городского населения, официально исповедующего католическую религию.

Культе воду основывается на вере в чудодейственную силу лоасов — дагомейских божеств, завезенных на Гаити рабами-африканцами. Лоасы заступаются за людей, исцеляют их от болезней, даруют им любовь, красоту и богатство, однако за свои услуги требуют уплаты — жертвоприношений (их недаром называют «едами»), подарков и уважения. Лоасы придиричивы и обидчивы, они могут рассердиться и навести порчу на человека. Унганы-жрецы знают их повадки и вкусы и предохраняют верующих от неприятностей и неожиданностей при общении с лоасами.

Последователи воду, как и других афрохристианских культов, создают общины («общества»), возглавляемые жрецами или жрицами. В водуистских церемониях важное место занимают ритуальные пляски под барабанную музыку. Барабанные ритмы отличаются большим разнообразием. Им подчинены движения танцоров. Участники водуистских церемоний пляшут беспорядочно, каждый сам по себе. Иногда двое или несколько танцоров сходятся и соревнуются друг с другом. Танцы сопровождаются пением. Мелодии песен — европейского происхождения, исполняются же песни на африканский лад — резко, с выкриками.

Важным моментом «службы» является «кормление лоасов». Для того чтобы расположить божества к себе, их следует предварительно попотчевать любимыми кушаньями. Они обожают птицу, козлятину и телятину. Контакт между божествами и верующими происходит путем вселения первых в последних. Бог «берет в долг» тело верующего, становится на время священнодействия его владыкой, использует его в качестве оружия, с помощью которого проявляет свою волю, свои желания, мстит или оказывает благодеяния. «Оседланный» божественным всадником, впавший в транс, верующий становится как бы «конем бога». В первый раз в верующего вселяется бог-дикарь, он заставляет своего «коня» метаться, дергаться и скакать подобно дикой необъезженной лошади. Такого бога-дикаря унган укрощает с помощью магической погремушки. В дальнейшем божество, а вместе с ним и его «конь» ведут себя более сдержанно.

«Оседланный» божеством человек теряет над собой власть, его действия, жесты становятся резкими, беспорядочными, как при приступах падучей болезни. Выйдя из транса, он о них ничего не помнит. Разумеется, все это происходит с подлинно

впавшим в транс «конем бога», а не с симулянтом, выдающим себя за такового.

Судя по всему, впадающие в транс не теряют сознания, их поведение определяется образом соответствующего божества, представление о котором общераспространенно. Примечательно, что «конь» впадает в транс не столько под влиянием всеобщего мистического подъема, сколько под воздействием барабанных ритмов, пения и плясок активных участников моления. Зрители, как правило, во время церемонии весьма равнодушно наблюдают за происходящим, говорят между собой, курят, едят, шутят и смеются. Больше всего поражает поведение детей, которые, как обычно, бегают и проказничают в этой весьма необычной для постороннего наблюдателя обстановке.

А. Метро подчеркивает значение театральной стороны трансa, превращающего «униженного и оскорбленного» крестьянина хотя бы на час в разодетого в шелковую одежды всемогущего бога, перед властью которого преклоняются верующие. Решающим же фактором, вызывающим транс, по-видимому, является самовнушение. Ведь в транс впадают именно заранее намеченные для этого верующие, которые желают, стремятся превратиться в «божьего коня» в надежде получить от оседлавшего их божества те или другие благодеяния — исцеление от болезни, счастье в любви, богатство и так далее.

Наблюдая некоторых одержимых, отмечает А. Метро, возникает желание сравнить их с ребенком, воображающим себя индейцем или зверем и подкрепляющим свою фантазию какой-нибудь одеждой или вещью. Взрослые делают вид, что верят ребенку. «Кони» находятся в еще более благоприятной обстановке: зрители искренне верят в их игру. В это верит и сам «конь». Легкость, с которой впадающий в транс перевоплощается в божество, доказывает ему, если он вообще нуждается в доказательствах, что он действительно стал таким божеством. Свою роль водунист играет в полной убежденности, что все его действия исходят от божества, таинственным образом вселившегося в его тело. Короче говоря, сам факт веры в то, что он одержим, заставляет находящегося в трансe действовать подобно одержимому, без какого-либо желания с его стороны ввести кого-либо в заблуждение<sup>20</sup>.

Культ сантерии, имевший много последователей на дореволюционной Кубе среди негритянской бедноты, принципиально не отличается от других афрохристианских культов, рассмотренных выше.

То, что после революции 1959 г. сантерия практически сошла со сцены, указывает на тесную связь таких культов с социальными условиями, в которых находились их последователи. Ликвидация безработицы, неграмотности, бесплатное медицинское обслуживание, вовлечение широких масс трудящихся в управ-

ление государством, распространение просвещения, приобщение маргинальных слоев к строительству новой жизни — все это привело к упадку религиозности среди населения.

<sup>1</sup> Испанские и португальские владения в Америке стали ввозить негров-рабов с XVI в. Рабство в некоторых странах Латинской Америки было отменено только в середине XIX в., а в Бразилии и на Кубе только в 80-х годах того же столетия.

<sup>2</sup> Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964, с. 301—302. См. также: Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986.

<sup>3</sup> Цит. по: Gheerbrant A. L'Eglise rebelle d'Amerique Latine. P., 1969, с. 244—245.

<sup>4</sup> Stanley Rycroft W. Religion and Faith in Latin America. Philadelphia, 1958, с. 122.

<sup>5</sup> Moreno Fragnals M. El Ingenio. T. I. La Habana, 1964, с. 40.

<sup>6</sup> Там же, с. 49.

<sup>7</sup> Bastide R. Les religions afro-bresiliennes. P., 1960, с. 165.

<sup>8</sup> Там же, с. 67.

<sup>9</sup> Там же, с. 67—68.

<sup>10</sup> Шаревская Б. И. Старые и новые религии..., с. 141; Традиционные и синкретические религии Африки.

<sup>11</sup> Time, 28.07.1961.

<sup>12</sup> Da Matta e Silva (Yapacani) W. W. Umbanda do Brasil. Rio de Janeiro, 1969, с. 9.

<sup>13</sup> Zespo E. Codificação da lei de Umbanda. Parte científica. Rio de Janeiro, 1951, с. 8.

<sup>14</sup> Da Matta e Silva (Yapacani) W. W. Umbanda do Brasil, с. 361—362.

<sup>15</sup> Ramos O. O negro brasileiro. Rio de Janeiro, 1953, с. 168.

<sup>16</sup> Bastide R. Les religions afro-bresiliennes, с. 438.

<sup>17</sup> Аллан Кардек (Ипполит Денизар Ривэ, 1804—1869) — основатель французского спиритизма, согласно которому люди могут через медиумов вызывать духов.

<sup>18</sup> Описание умбандистских культовых церемоний см.: Григулевич И. Р. «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М., 1972, с. 330—332.

<sup>19</sup> Melraux A. Haiti, la terre, les hommes et les dieux. Neuchatel, 1957, с. 59.

<sup>20</sup> Там же, с. 90.

## НАТИВИСТСКИЕ СИНКРЕТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

Нативистские синкретические религии составляют неотъемлемую часть культурного и этнического наследия североамериканских индейцев.

Сам термин «нативистские религии», несмотря на широкое его использование в научной литературе, трактуется не всегда однозначно. Так, Р. Линтон определял нативизм как «любую осознанную, организованную попытку со стороны членов общества возродить или сохранить те или иные элементы его культуры»<sup>1</sup>. Он также выделял в нативизме «магическую» и «рациональную» тенденцию. В своей работе «Возрожденческие движения» другой американский исследователь, Э. Уоллес, предлагает вместо термина «нативизм» определение «возрожденчество», понимая под этим «целенаправленное, организованное, сознательное стремление членов общества к созданию более удовлетворяющей их культуры»<sup>2</sup>. В. Ла Бар считает оба эти толкования, с одной стороны, неоправданно широкими, а с другой — ограниченными, поскольку определяемое явление сводится лишь к области сознательной деятельности. По мнению Ла Бара, более ясным и четким следует признать определение «кризисные культы». «Понятие „кризисный культ“, — пишет он, — означает любую групповую реакцию культового характера на кризисную ситуацию». Имеются в виду кризисы, возникающие из коллективного глубокого ощущения фрустрации, или наличия проблем, с которыми нельзя справиться обычным путем — так, как это делали поколение за поколением.

Существуют и другие определения нативистских движений, акцентирующие те или иные их отличительные черты. Их называли движениями социальной адаптации, архаическими социальными движениями, культовым обновлением, священными войнами, мессианистскими движениями, движениями пророков и религиозного обновления, религиями спасения, свободы и спасения, синкретизмом, ересью видений и т. д.<sup>4</sup>. При всем разнообразии этих терминов обычно выделяют лишь отдельные аспекты

одного и того же явления, неизбежно ограничивая тем самым возможности более полного его охвата.

В предлагаемой работе используется термин «нativистские синкретические религии» как наиболее полно отражающий свойственные им и объединяющие их особенности.

Возникновение первых нativистских культов на территории США относится к XVIII столетию. Их появление стало своеобразным ответом на деятельность всевозможных организаций европейских миссионеров, ставивших своей целью искоренение «языческих верований» и обращение индейцев в христианство. Еще в XVII в. европейцы, прежде всего шведы, начали проводить среди делаваров более или менее активную миссионерскую работу. Между 1642 и 1648 гг. шведский лютеранский евангелист Джон Капманиус Холм, изучивший язык местных племен, не только стал проповедовать среди индейцев, но и перевел на язык делаваров лютеранский катехизис. Ему удалось добиться обращения в свою веру небольшой части из них, в основном тех, кто жил по соседству с поселениями белых. Однако дальше этого дело не продвинулось. Оценивая итоги религиозных усилий Хольма, его внук был вынужден прийти к неутешительному выводу, что делавары «с трудом поддаются обращению в лютеранство и в массе своей совершенно не понимают смысла истинного почитания бога»<sup>5</sup>.

Квакеры наряду с распространением принципов евангелизма делали больший упор на филантропию и налаживание честных, дружеских взаимоотношений с индейцами. Сам квакеризм никогда не предлагался им как организованная религия с определенным ритуалом и догматами. Поэтому он не мог стать «новой религией» для большинства делаваров даже в период недолгого мира между ними и белыми. В 1730—1740 гг. местные племена в полной мере ощутили на себе первые последствия вторжения колонизаторов. К этому времени делавары южного Нью-Джерси потеряли свои земли, многие были вынуждены уходить на запад за реку Делавар. Новые захваты законных владений коренных американцев осуществлялись и в Пенсильвании. К 1740 г. делавары лишились большей части своей территории.

Через пять лет пресвитерианский священник Дэвид Брэйнерд, один из первых миссионеров, решивших посвятить себя восстановлению духовного благополучия деморализованных делаваров, встретил первого «пророка» из этого племени. Далекий от христианских идей, он прямо говорил, что его цель — возрождение древней религии индейцев, к чему его призывает их бог. По свидетельству Брэйнерда, пророк ясно осознавал необходимость взятой на себя миссии и ее своевременность вследствие того что под влиянием белых его соплеменники стали вырождаться и в их среде началось моральное разложение<sup>6</sup>.

Этот факт важен не столько сам по себе, сколько как первый отмеченный признак назревавших в самосознании индейцев изменений.

В полную силу они проявились в 1760—1770 гг., когда среди делаваров выдвинулось сразу несколько пророков, пользовавшихся влиянием почти до конца XVIII столетия. В 1752—1763 гг. особый размах приобрело движение Папуна. Оно характеризовалось той же идеей контакта с высшими сверхъестественными силами во имя спасения своего народа и имело совершенно определенную мирную направленность. Проповедуя терпимое отношение к белым и признавая в известной мере достижения их цивилизации, сторонники движения подчеркивали в то же время нежелание и неспособность белых пойти навстречу нуждам индейцев. В непосредственной связи с этим отвергалось и христианство. Однако проповеди квакеров и других миссионеров выслушивались со вниманием, поскольку считалось, что все религии несут в себе некую всеобщую ценность высших откровений.

В те же годы широкой популярностью среди алгонкинских племен начинает пользоваться и Неолин, известный также как «делаварский пророк». Как и Папунан, он выступал против влияния европейского образа жизни, призывая своих собратьев, живших в Огайо, вернуться к простым и чистым традициям предков. Пророк утверждал, что он получил непосредственно от бога наставления относительно дальнейшего правильного пути, по которому должны идти индейцы. Если они откажутся от пороха и других приобретений, полученных от белых, в частности от домашнего скота, прекратят с ними торговлю, перестанут пить ром и будут по утрам и вечерам молиться о возвращении утраченного, великий дух вновь пошлет им диких животных для возрождения исчезнувшей охоты. Одновременно Неолин говорил и о необходимости воспрепятствовать продолжению захвата колонистами индейских земель. У движения появилось множество сторонников не только среди делаваров, но и шауни, оттава и других племен, населявших долину реки Огайо.

Сами условия, в которых они к этому времени оказались, в немалой степени способствовали популярности и быстрому распространению идей «делаварского пророка». К началу XVIII в. северо-западная территория, изобиловавшая прежде всего диким зверем, превратилась в район, где вытесненные сюда в основном алгонкиноязычные племена могли заниматься лишь собирательством. Среди них были не только оттесненные с востока, но и пришедшие с юга шауни, северные оттава, западные кикапу. Все они говорили на родственных языках, хотя к моменту появления европейцев находились в относительной изоляции друг от друга. От 15 до 20 тыс. индейцев зани-



мали общую территорию от верховий реки Огайо в западной Пенсильвании до Иллинойса и от Огайо до Великих озер. Делавары осели вдоль реки Маскингам в восточной части Огайо. Шауни искали спасения от белых поселенцев Каролины южнее Огайо, остановившись у реки Майами в Вирджинии, к западу от делаваров. Оттава двигались с Мичиганского полуострова на юг, потаватоми — в том же направлении с другой стороны озера Мичиган. Племена фокс, сак (саук) и иллинойс, теснимые французскими колонистами, уходили от них на юг. Одним из самых известных племен были кикапу, которые поддерживали связи с французами в середине XVII в., но в 1670 г., окончательно порвав с иезуитскими миссионерами, стали совместно с другими алгонкинами, такими, как маскоутены и фокс, добиваться доминирующего положения на северо-западе. Европейский образ жизни был совершенно неприемлем для индейцев.

Всех индейцев этого района объединяла общая для них враждебность к европейцам, несмотря на осознававшуюся необходимость сохранения торговых отношений с ними. Психологически индейцы были подготовлены к восприятию призывов Неолина. Одним из первых на них откликнулся вождь племени оттава Понтиак. После того как в результате войны с французами оттава потерпели поражение, он предпринял попытку сплотить алгонкинов для решающего натиска на англичан и изгнания их с северо-запада. Это наступление привело к уничтожению находившихся под британским контролем факторий в Западной Пенсильвании, штатах Огайо и Мичиган, завершившись осадой форта Детройт. Английским войскам удалось все же в 1763 г. разгромить объединенные силы вяндотов, оттава, кикапу, шауни и делаваров, которые в течение года действовали под водительством Понтиака. Потерпев поражение, он был убит англичанами, после чего и «делаварский пророк» утратил свое бывшее влияние<sup>7</sup>.

Однако уже через несколько лет после разгрома войск Понтиака в Огайо появляется новый пророк делаваров — Вангомен. Порвав прежние связи с евангелистами, этот индеец из племени манси начал проповедовать свое собственное учение. Подобно Папуану он также ссылался на то, что был избран Великим духом, чтобы открыть индейцам путь к спасению. Очевидна и определенная преемственность основных идей, выдвигавшихся Вангоменом. Это тот же отказ от образа жизни белых, от употребления привезенных ими спиртных напитков и, наконец, защита племенных традиций<sup>8</sup>.

Пророк использовал в своих проповедях пиктограмму, которую он называл «индейской библией», и постоянно читал сородичам отрывки из нее. Он стремился возродить многие старинные обряды делаваров. В них вошли и новые элементы, такие, как пересказы сновидений во время благодарственных весенних

плясок; утренние молитвы, обращенные к солнцу; жертвоприношения в честь первых урожаев.

Согласно откровению, полученному им свыше, говорил Вангомен, делавары должны сойти с тропы зла и добиться примирения со своим истинным, индейским богом. Интересна и необычна была космологическая система пророка. Находясь в состоянии духовного озарения, он видел, по его словам, три неба, где жили люди разных рас. На первом — индейцы, на втором — чернокожие, третье же было предназначено для белых. Лучшим небом, как и следовало ожидать, признавалось первое, на котором индейцы получали вознаграждение за свою земную жизнь, если она отвечала всем канонам их традиции. В наилучших условиях находились на своем небе белые, обреченные, как и в библейском аду, на возмездие за преступления, совершенные ими против индейцев и негров.

Критика несправедливых межрасовых отношений привлекла на сторону Вангомена немало приверженцев. Менее популярной была его борьба против алкоголизма, хотя он и возлагал вину за распространение этого вредного явления на белых. Тогда он избрал другую цель, объявив войну колдовству. Этот мотив встретил понимание и поддержку со стороны вождей и старейшин племен. В 1775 г. они поручили пророку составление перечня шаманов, которые должны были предстать перед судом индейцев и могли быть осуждены на смерть, если бы их признали виновными в причинении вреда соплеменникам. Начатая таким образом «охота за ведьмами» приобрела невиданные доселе масштабы. В конце концов сам Вангомен из опасения быть тоже заподозренным в колдовстве отошел от развязанной им кампании, вернувшись к изложению своих прежних идей<sup>1</sup>.

В них уже со всей определенностью можно констатировать наличие значительного числа элементов христианства. В свое время Вангомен принимал непосредственное участие в деятельности моравского братства евангелистов. К тому же и сами индейцы, слушавшие его проповеди, в той или иной степени уже испытали на себе воздействие христианства. Поэтому внушавшая им мысль о необходимости возрождения исконной индейской религии в противовес христианству отнюдь не сводилась лишь к задаче воскрешения древних верований делаваров в их первоначально чистом виде. В них включались и многие новые элементы нехристианского происхождения. В учении Вангомена ясно прослеживаются две основные тенденции — нативистская и новаторская. В то же время очевидно и критическое отношение к части культурного наследия индейцев. Это проявлялось в упоминавшейся борьбе с колдовством, направленной на ликвидацию определенных форм традиционной религиозной и магической практики. Ее подавление представлялось необходимым в условиях, когда само существование делаваров было по-

ставлено под угрозу в результате резкого увеличения смертности и непрекращающихся войн, эпидемий, алкоголизма и недоедания. Не понимая подлинных причин этих бедствий, религиозно настроенные люди нередко возлагали вину за них на своих же соплеменников, считавшихся колдунами. Объективно подобные настроения оборачивались против части индейских обрядов и традиций. Частичное отрицание своего культурного наследия нередко составляет отличительную особенность социорелигиозных движений. Параллельно происходит заимствование элементов чужих культур и включение их в нативистские религии в новом осмыслении, чем характеризуется первая, изначальная стадия процесса синкретизации<sup>10</sup>.

Этот процесс развивается более или менее осознанно в зависимости от отношения именно к культурной адаптации. В ряде случаев индейцы непримиримо относились к влиянию любой чуждой им цивилизации, или попросту отвергая ее, или же идя еще дальше — считая ее неистребимым злом. Вся стратегия борьбы с таким злом ограничивалась стремлением избежать каких бы то ни было контактов и уйти в полную изоляцию от внешнего мира, т. е. своеобразным эскапизмом. Человек, соблюдающий завещанный от предков естественный образ жизни, считался неподвластным силам зла.

Ярким примером нативистской религии, основанной на подобной изоляции, было движение Прекрасного Озера. Возникнув на почве религиозных традиций ирокезов в 1799 г., оно сразу же стало выступать под лозунгом разделения рас и культур.

В конце XVIII в. Лига ирокезов переживала самые тяжелые за всю свою историю времена. Это было закономерным результатом продолжавшейся на протяжении шести десятилетий постепенной дезинтеграции лиги, подрыва принципов единства и сплоченности, скреплявших ее долгие годы. Наступивший кризис был тем более опасен в условиях, когда натиск колонизаторов не только не ослабевал, но становился все откровеннее.

Фактически физическому истреблению подверглись индейцы сенека, обитавшие в западной части штата Нью-Йорк. Не спасло их и то, что им продолжительное время удавалось в значительной степени, чем своим собратьям, сохранять целостность принадлежавших им земель и избегать раскола. Сенека, как и другие ирокезы, на собственном опыте ощутили последствия утраты жизненных целей и социальной дезорганизации.

В такой обстановке и начал свои проповеди Ганеодийо, или Прекрасное Озеро, сенека-сахем, т. е. вождь, правитель — «советник народа» высшего класса. Его учение было не просто новой религиозной доктриной, упор в нем делался прежде всего на необходимость следовать по пути, ведущему к моральному

возрождению народа. Не отказываясь от освященных веками духовных устоев племени, Ганеодийо призывал к соблюдению традиционных погребальных и многих других обрядов ирокезов. В его теологии было мало нового по сравнению с традиционной системой верований сенека. Более важной была предложенная им система моральных ценностей с особыми обязательствами для всех правилами поведения. Именно это побудило индейцев рассматривать ее как путь к новому образу жизни.

Соединив в себе влияния квакеризма и традиционной религии ирокезов, учение Ганеодийо в определенной мере отражало и взгляды других индейских пророков — его предшественников. Признавая важность упорного труда и получения образования, Прекрасное Озеро выступал за укрепление семейных уз, заботу о сиротах и вдовах, за единодушие при принятии коллективных решений и соблюдение нейтралитета в войнах между белыми. С одной стороны, он указывал на необходимость знать их образ жизни, с другой — был против обучения всех ирокезских детей в американских школах. В то же время это не мешало ему говорить о преимуществах применения для строительства жилищ, по примеру белых, дерева взамен коры, а также разведения домашнего скота.

Подобно Вангомену он осуждал колдовство и обличал приверженность к пьянству. Весьма характерна аргументация Ганеодийо, к которой он счел нужным прибегнуть, обращаясь к своим соплеменникам на одном из религиозных советов ирокезов. «Вы совершаете великий грех, когда пьете огненную воду, — так излагает речь Прекрасного Озера его внук и преемник Сосехэйва. — Великий дух говорит, что вы должны бросить эту пагубную привычку. Ваши предки оставили вам в наследство великие несчастья и страдания. Они впервые взяли огненную воду от белого человека и навлекли на вас последствия этого. Ни один из них не попал на небо... Великий дух говорит, что пьянство — великое преступление, и запрещает вам предаваться этой греховной привычке. Его повеление относится к старым и молодым. Если вы перестанете употреблять огненную воду, то страдания ваши значительно облегчатся и возрастут счастье и довольство ваших детей»<sup>11</sup>.

Апеллируя к тому же верховному существу, Ганеодийо с достаточной ясностью высказывался и по вопросу о земле — проблеме, волновавшей всех индейцев. «Великий дух, — заявлял он, — создавая землю, никогда не предполагал, что она может сделаться товаром, но повелел, чтобы все его творения наслаждались ею поровну. Ваши вожди нарушили ваше доверие и изменили вам, продавая землю. Ничего теперь не осталось от наших некогда обширных владений, кроме немногих крошечных резерваций. Вожди и старейшины, у вас нет земель для продажи. Вы владеете землей, которая принадлежит вашим де-

тям... Всякий, кто продает землю, оскорбляет Великого духа и должен ожидать великого наказания после смерти»<sup>12</sup>.

Хотя в этих словах и нет прямого призыва к борьбе против колонизаторов и само учение Прекрасного Озера является мирным по своему содержанию и направленности, объективно в нем изначально была заложена идея о необходимости сохранения целостности индейских земель. И потому взгляды его приверженцев объективно не могли остаться миролюбивыми. Среди сенека появился лидер — вождь Красная Куртка, который, так же как в свое время вождь оттава Понтиак, вдохновленный мирными призывами Неолина уберечь индейские земли от захвата, перевел на язык действия учение Ганеодийо. Под его руководством сенека уже в 40-х годах XIX в. успешно противостояли попыткам вытеснить ирокезов дальше на запад. Большинство из них оставались активными приверженцами учения Прекрасного Озера. В течение пятнадцати лет оно распространилось и в племенах онондага и кайюга в штате Нью-Йорк, среди ирокезских племен Онтарио и Канады.

Систему Ганеодийо называли новаторской, особенно в связи с включением в нее явно христианских мотивов. Хотя она и не была традиционалистской, эта система три десятилетия служила своеобразной опорой для сенека и других ирокезов, выступающих за сохранение своей духовной самобытности в борьбе против чуждых влияний. Проповедь христианства, считает У. Бошам, вызвала в религиозной жизни ирокезов две революции. Первая имела место в 1670 г., когда среди них произошел раскол на католиков и язычников, второй революцией стал раскол ирокезов на христиан и последователей вероучения пророка Прекрасного Озера<sup>13</sup>.

По сути своей оно представляет собой одну из разновидностей религиозно-реформаторских движений, не раз возникавших как выражение протеста угнетавшихся колонизаторами подвластных народов. В то же время сохранившаяся до наших дней, эта религия сыграла роль объединяющего фактора в процессе становления новой этнической общности — ирокезского народа. «Ныне, — отмечала Ю. П. Аверкиева, — „новая религия“ для ирокезов — это средство проявления их индеанизма, и в этом своем качестве она начинает объединять „язычников“ с „христианами“»<sup>14</sup>.

Независимые индейские территории существовали до тех пор, пока имелась так называемая граница между их землями и районами, захваченными европейскими колонистами. Это порождало определенные иллюзии в сознании индейцев, которые верили в то, что дальнейшая экспансия белых может быть остановлена и развитие событий можно повернуть вспять. Подобного рода надежды создавали достаточно широкую психологическую основу для возникновения нативистских религиозных дви-

жений. После установления практически полного господства колонизаторов в стране наступило время кризиса порожденных идеологией нативизма иллюзий, связанных с расчетами на возможное возвращение к свободной жизни. Соответственно стал сокращаться и приток верующих, составляющих опору новых социорелигиозных движений.

Во второй половине XVIII и первой половине XIX в. такие процессы особенно наглядно проявлялись в районах к востоку от Миссисипи, где обитали племена индейцев, благодаря которым в свое время поднялась целая волна подобных движений. Аналогичная ситуация сложилась во второй половине XIX в. на Западе, в эпоху «золотой лихорадки» в Калифорнии, сопровождавшейся активной колонизацией индейских земель. Религиозные движения индейцев равнин также последовательно отражали различные этапы постепенного захвата их территории.

Независимо от форм, принимавшихся ими, нативистские синкретические религии всегда были выражением социальной неудовлетворенности, разочарования, несогласия с теми или иными реальностями окружающей действительности. Вопрос об отношении к культурному наследию заслуживает особого внимания, поскольку это отношение, отраженное как в религиозной идеологии, так и в общественной практике, оказывало весьма значительное влияние на формирование и характер каждого отдельного движения. И каждое из них определялось в своих наиболее существенных чертах как результат взаимодействия двух изначально взаимоисключающих друг друга компонентов — евроамериканской и той или иной из трайбалистских культур. Процессы взаимопроникновения этих компонентов, в свою очередь, способствовали формированию и отношения последователей тех или иных религий к чужеродным этническим элементам и культуре, а также к собственному культурному наследию. Как правило, это было критическое отношение по крайней мере к одному, но нередко и к обоим названным компонентам.

Для одного из этих подходов характерно абсолютное отрицание какой бы то ни было возможности включения элементов чуждой цивилизации в структуру индейских культурных традиций. Сторонники подобного подхода допускали два варианта контакта со сверхъестественными силами. Либо их вмешательство могло иметь сугубо миролюбивую деятельность, направленную на общественное спасение, что нашло свое выражение в идеологии движения Папунана, о котором уже шла речь. Либо же сверхъестественному вмешательству отводилась решающая роль в деле окончательного освобождения от самого присутствия белых и их господства на Американском континенте. Причем индейцы должны были принимать активное участие в вооруженном сопротивлении чужеземцам.

Примером конкретного воплощения такого рода идей в практических действиях стало зародившееся в начале XIX в. движение Тенкскватава-Текумсе. Последовавшее через тридцать лет после разгрома войск Понтиака второе крупнейшее военное поражение индейцев при Фоллс Тимберз в 1794 г. и установление вооруженными силами США контроля над северо-западными районами страны окончательно расстроили налаженный уклад жизни алгонкинов. Они находились под постоянным нажимом, заставлявшим их уступать свои земли и уходить на запад. Делавары, шауни и другие племена были вынуждены отдавать свои территории практически за бесценок в рамках неравноправных договоров. Однако белые переселенцы не уважали и эти договоры, продолжая бесконечные войны на границах. Все это через несколько десятилетий вновь привело к возрождению идей «делаварского пророка» Неолина. Их подхватили два брата Тенкскватава и Текумсе — шауни по происхождению. Откровение Тенкскватавы, полученное им «свыше» в 1805 г., содержало в себе много общего с другими подобными откровениями предшествовавших пророков. В нем также предсказывалась небесная кара, ниспосланная божеством в виде чудовищной силы грозы с градом, которая уничтожит белых и положит начало новой эре долгожданной справедливости и порядка для всех индейцев<sup>15</sup>. Согласно другой версии, снизошедшая с неба тьма либо какая-то иная катастрофа принесут гибель белым или по крайней мере белым американцам, поскольку именно против них, а не против всех белых были недружественно настроены такие теснимые индейские племена<sup>16</sup>, как делавары, шауни и многие другие.

Как и Неолин, выступавший против применения пороха, Тенкскватава призывал индейцев отказаться от оружия белых людей, от разводимого ими домашнего скота и от подражания образу их жизни в целом. Что касается предъявлявшихся индейцам моральных требований, то, с одной стороны, пророк продолжал традиции своих предшественников, а с другой — эти требования в основе своей повторяли заповеди, распространявшиеся христианами миссионерами. В частности, осуждался алкоголизм, супружеская неверность, провозглашалась любовь к ближнему и иные человеческие добродетели, имеющие значение стабилизирующего фактора в общественной жизни. Подобно Вангомену, стремившемуся переложить вину за беды, переживаемые его соплеменниками, на плечи колдунов, Тенкскватава также развернул «охоту за ведьмами». Весной 1806 г. в ходе посещения им района Уайт Ривер по его инициативе были казнены и сожжены по подозрению в колдовстве несколько человек. В том числе сожжению подвергся один из вождей в деревне, опекавшейся моравским христианским братством. Это произвело такое впечатление на миссионеров, опасавшихся за

судьбу своих жен и детей, что они сочли за благо вскоре покинуть столь небезопасные места<sup>17</sup>.

Сохраняя приверженность традиционным обычаям и обрядам, доктрина Тенскватавы включала в себя и ряд элементов культурного реформизма и ритуального обновления. Однако и они были подчинены задаче возрождения индейского этноса. Если индейцы будут жить в соответствии с традициями предков, учил пророк, то их умершие сородичи воскреснут, возродится утраченная охота и сама земля. Но индейцы должны и сами помочь своему спасению.

Идеи Тенскватавы с помощью его последователей получили широкое распространение среди алгонкинских племен, обитавших у Великих Озер, и приобрели известность даже среди криков в Алабаме. Центром движения был так называемый Город пророка (нынешнее наименование Гринвилл). Одно из центральных положений учения составляла мысль о том, что все родственные индейские племена — это единое целое и потому никто не должен заключать неравноправные договоры с белыми, уступая им землю. И вновь отношение к вопросу о земле изменило характер движения, остававшегося мирным до 1810 г.

В течение нескольких лет, начиная с 1807 г., брат Тенскватавы Текумсе постепенно получил всеобщее признание в советах племен и приступил к переговорам с официальными представителями американских властей. На них он твердо отстаивал нежелание индейцев отдавать в чужие руки свои оставшиеся земли. Заключенные прежде договоры, заявлял Текумсе, не могут считаться действительными, поскольку индейцы, подписывавшие их, действовали как частные лица. Сознывая, какую роль играет в этом движении Тенскватава, американцы объявили его самозванцем.

После этого Текумсе отправился на юг, на территорию криков, где предпринял попытку заручиться их поддержкой борьбы алгонкинов в Индиане и Огайо. Во Флориде он получил заверения в солидарности и от семинолов.

Стремясь опередить индейцев, американские войска решили нанести удар первыми — в Огайо, когда Текумсе находился еще в отъезде. Этот удар был нацелен прежде всего на Город пророка. Он был взят и разрушен, как и другие индейские центры. Тем временем вернувшийся с юга Текумсе объединил силы индейских племен и, когда в 1812 году в США началась «большая война», встал с ними на сторону англичан против американской армии.

После гибели в 1813 г. Текумсе и последовавшей через тринадцать лет смерти самого пророка возглавлявшееся им движение постепенно пошло на убыль, а поддерживавшие его племена северо-запада были вынуждены отступить на запад, за Миссисипи. Их земли по реке Уайт в Индиане были распрода-



ны в 1817 г., а территории еще остававшихся резерваций в Огайо — в 1829 г.

Оценивая эти события в исторической ретроспективе, было бы неверно представлять дело так, что при жизни Тенскватавы его учение пользовалось всеобщей поддержкой у индейцев. Сыграли свою роль и уже существовавшие межплеменные противоречия, и политика американских властей, направленная на поддержание этих противоречий.

Продолжавшийся планомерный захват индейских территорий обострял эти противоречия, что особенно наглядно видно на примере штата Джорджия, власти которого из года в год вытесняли криков и чироков с их земель. После вынужденных уступок части своих владений, сделанных чироками в 1804—1805 гг., а затем в 1816—1818 гг., им пришлось искать новые места для жизни, южнее и западнее прежних. И когда в 1811 г. на севере вспыхнула война, начатая колонистами против Текумсе, чироки под пажимом американцев выступили против криков, поддерживавших это движение.

Крики уже с 90-х годов XVIII в. испытывали на себе последствия процесса дезинтеграции. Они еще менее, чем чироки, были способны противостоять земельным захватам. Дальнейшее ослабление единства племени произошло в 1812 г. в результате его раскола на сторонников и противников учения Тенскватавы. Разделявшая его взгляды группа Ред Стика, узнав о военном выступлении Текумсе, также подняла восстание против американцев. Именно тогда генералу Эндрю Джексону удалось склонить в свою пользу чироков и с их помощью нанести решающее поражение сторонникам Ред Стика. Сплоченность криков была окончательно сломлена, и белым колонистам Алабамы при поддержке президента Джексона удалось постепенно изгнать их в дальние западные районы страны.

Часть семинолов откололась от криков и одна из этих групп, руководимая Оцеолой, ушла в болотистые низменности Флориды, где, несмотря на военные неудачи, индейцы продолжали держаться вместе<sup>18</sup>.

Так учение Тенскватавы оказало непосредственное влияние на судьбы индейцев. И хотя новая религия не привела и объективно не могла привести к осуществлению их чаяний, она тем не менее нашла приверженцев среди алгонкинов. По весьма символичному совпадению уже в 1827 г., в год смерти Тенскватавы, среди них появился новый пророк — Кеннекук из племени кикапу. В откровениях, полученных им от Великого духа, легко прослеживаются все те же знакомые идеи и прежде всего мысль о желательности мирных отношений с белыми, что объясняется драматической реальностью последних полутора десятилетий. Как и в других подобных откровениях, в проповедях Кеннекука присутствовала забота о соблюдении основ-

ных моральных предписаний в качестве условия, гарантирующего лучшую жизнь на небе. Как и прежде, отношение к употреблению алкоголя было непримиримым.

Религиозный ритуал последователей пророка не отличался особой сложностью. Он сосредоточивался вокруг специальных молитвенных палочек, с помощью которых совершались обряды. Влияние Кеннекука также никогда не было слишком широким, распространяясь лишь на несколько сот индейцев северной общины кикапу в Иллинойсе и примерно сотню потава-томи, обращенных им в свою веру.

Уже не помышляя о сопротивлении белым и под их явным нажимом, пророк подписал в 1832 г. договор об обмене индейских земель в Иллинойсе на земли в Канзасе, куда и переселились его сторонники. И вновь, как это уже было с учением Тенскватавы, религиозные проповеди Каннекука, сыграв поначалу положительную роль объединяющего фактора, привели в итоге к непоправимому расколу между северными и южными кикапу<sup>19</sup>.

Идеи алгонкинских пророков, действовавших на протяжении почти столетия, отличали некоторые общие черты. Все эти пророки вполне сознательно отвергали христианство, а также ряд отрицательных сторон образа жизни белых, все они выступали за возрождение древних индейских обрядов, обычаев и традиций. Каждый пророк начинал с провозглашения сугубо мирных целей, но два из возглавленных ими движений завершились вооруженной борьбой под руководством лидеров, не получавших лично откровений свыше. Каждое из этих движений стало организованной религией, выражавшей идеи единства индейцев перед лицом белых колонизаторов. Алгонкинские религиозные движения в отличие от религий ирокезов характеризуются также тысячелетней традицией, лежащей в основе их учений, и более категорическим отрицанием превосходства европейской цивилизации.

Религиозные откровения, подобные тем, которые вдохновляли алгонкинов и породили в начале XIX в. движение Текумсе, в конце века вновь появились среди индейских племен равнин и горных районов Запада. Алгонкины, как уже говорилось, обратились к новому учению, столкнувшись с вытеснением их со своих земель. Их религия была верой обездоленных, верой в возрождение наперекор отчаянию. То же повторилось и на Западе. Индейцы все более утрачивали контроль над своими территориями. Исчезали индейские традиции и само ощущение кровной общности и национального достоинства, объединявшего различные племена.

В такой обстановке в далеко отстоящих друг от друга районах возникли два мощных религиозных движения. Одно из них зародилось на территории Орегона, входящей ныне в штат Ва-

шингтон, в крошечной общине Ванапум, состоявшей примерно всего из двухсот индейцев. Новый пророк, Смохалла, возглавил культ, который в конце прошлого века стал быстро распространяться среди племен северо-запада.

Все это произошло не случайно. В 1855 г. около трехсот индейцев, живших вдоль реки Мидл Коламбия, заключили с федеральными властями договор о разделении своих земель на небольшие резервации. Они стремились таким образом добиться защиты от дальнейших посягательств белых поселенцев и получения от правительства хотя бы некоторых социальных благ, таких, как школьное обучение детей, поддержка сельского хозяйства, выделение орудий труда. Документ подписали представители племен якима, васко, вишам, кайюсы и многих других племен. Договор отнюдь не был результатом военного поражения, он был заключен по взаимному согласию и явился своего рода признанием правительством США насущных нужд индейского населения. Однако правительство не выполнило своих обещаний, так и не обуздав рвущихся на чужие земли колонистов и ограничившись лишь самой минимальной помощью индейцам. Между тем племена, о которых идет речь, целиком зависели от охоты и рыболовства и не имели опыта возделывания земли.

Именно тогда, после 1855 г., и появился «воскресший из мертвых» человек по имени Смохалла, знахарь по роду своих занятий. На самом деле он вернулся после долгого отсутствия из дальней поездки. Как обычно, проповеди нового пророка начались с видений, пришедших к нему во сне. Вскоре у него появились приверженцы, исполнявшие под его руководством определенный ритуал, основанный на Пляске пророка, традиционной в этом районе. Интересно, что в обрядах использовались и католические ритуальные атрибуты, такие, как колокола, крест и флаг как особая символическая принадлежность Смохаллы.

Местные индейцы подвергались одновременно двойному — религиозному и социальному — гнету со стороны миссионеров и жаждущих чужой земли поселенцев. Учитывая это, Смохалла проповедовал, что следование новой религии приведет к избавлению от власти белого человека. Он также учил, что образ жизни белых не подходит для индейцев, а сельскохозяйственные работы ведут лишь к разрушению и осквернению матери-Земли. Индейцам предлагалось вернуться к своей прежней жизни, хотя на практике делать это с каждым годом становилось все труднее. Учение Смохаллы нельзя назвать воинствующим, поскольку в нем не содержится прямых призывов к вооруженной борьбе против белых. Зато в нем ощущается явная враждебность к христианству и европейской цивилизации в целом.

Соответствие идей Смохаллы бытовавшим в то время среди индейцев настроениям стало основной предпосылкой широкого распространения его вероучения. За двадцать с небольшим лет к движению примкнула подавляющая часть индейских племен, населявших восточные районы штатов Вашингтон и Орегон.

Проповеди орегонского пророка породили и другое, получившее в 1877 г. известность во всей стране, движение, которое возглавил вождь племени неперсе Джозеф. Он отказался уступить нажиму колонистов и добровольно оставить земли своей общины. Когда же те прибегли к насилию, убив, в частности, одного из родственников Джозефа, он вместе с другими индейцами совершил нападение на колонистов, в результате чего был убит 21 человек. После этого преследуемые федеральными войсками индейцы оказывали им мужественное сопротивление на протяжении всего тысячемильного пути своего отступления из Орегона в Вайоминг. И хотя им пришлось в конечном счете сложить оружие, поражение Джозефа и его сторонников не прошло бесследно. Об их героической борьбе и идеалах, за которые они выступали, стало известно далеко за пределами штатов<sup>20</sup>.

Новая религия оказала непосредственное воздействие на процес зарождения других религиозных движений в стране, в том числе шейкеризма. Шейкеризм представляет особую группу социально-религиозных движений, характеризующихся хотя и негативным, но значительно более сдержанным отношением к цивилизации белых американцев. В нем присутствует прагматический подход, основанный на сознательном стремлении к интеграции элементов чуждой культуры. В то же время внимание обращалось и на ее отрицательные стороны, на скрытую в ней опасность для каждого члена племени, для его здоровья, благосостояния и счастья. Единственным эффективным средством защиты против этой угрозы считалось обращение за помощью к сверхъестественным высшим силам.

Шейкеризм возник в начале 80-х годов прошлого века на северо-западе штата Вашингтон. У истоков его стоял некий Джон Слокам, индеец из племени скауаксин. Первоначально шейкеризм представлял собой одну из форм исцеляющего культа. Само его название происходит от английского слова «шейкин» — тряска (включение тряски в ритуал молитвы рассматривалось как надежный способ предохранения верующих от болезней и преждевременной смерти). Появление нового религиозного течения ряд исследователей связывают с очевидной и быстрой экспансией культуры белых американцев, что привело к подрыву самих основ традиционной индейской культуры.

Создавшееся положение способствовало формированию в сознании индейцев представления о необратимости происшедших перемен и — как следствие этого — изменению их отноше-

ния к своему культурному наследию и воздействиям извне. Последние стали восприниматься более терпимо, тогда как некоторые традиции индейцев, в том числе шаманизм и колдовство, шейкеры начали подвергать суровому осуждению. Они же объявили устаревшими или отмирающими некоторые традиционные религиозные верования и обряды. Однако это отнюдь не означало полного разрыва со всеми без исключения проявлениями религиозных традиций. Многие из них сторонники шейкеризма пытались модифицировать, осовременить, устраняя из них те или иные нативистские элементы и привнося одновременно то, чего в них не было прежде. В то же время некоторые реалии культуры белых американцев постепенно прочно вошли в жизнь и ритуалы шейкеров. Таким образом реформизм нового движения органически соединился с практикой синкретизма или, по определению М. Смита, «синтетизма»<sup>21</sup>.

Эта тенденция особенно заметна в реформистских социорелигиозных движениях, в их этике и ритуале. Для них характерен отход от значительной части наследия прошлого и концентрация внимания на сегодняшнем дне. «Реформисты, — отмечал Ф. Вогет, — берут из прошлого только то, что может быть поставлено в непосредственную взаимосвязь с познанной ими современной действительностью»<sup>22</sup>.

Необходимость обновления мотивировалась обычно бедственным положением тех или иных групп индейцев, терпящих лишения и болезни. В сознании индейцев это связывалось с силами зла, оказывающими вредоносное влияние на их жизнь. Именно с этой точки зрения отвергались как некоторые традиционные обряды, так и контакты с представителями европейской цивилизации, ведшие к разложению социального уклада племени. Выход из кризиса обуславливался подчинением воле сверхъестественных покровителей, от имени которых выдвигались требования принятия новой системы моральных ценностей, отказа от отживших традиций и введения взамен их новых ритуалов. Так реформизм постепенно трансформировал всю структуру системы культурных традиций индейцев или наиболее важные ее части.

Подводя итог сказанному, можно выделить две основные ориентации в отношении верующих к культурной реальности, служившей почвой социорелигиозных движений, — нативистскую и реформистскую. Как правило, они проявлялись параллельно в каждом из таких движений. Движения с преобладанием нативистской ориентации характеризовало отрицание настоящего и вполне осознанное стремление к отстаиванию культурного наследия прежних поколений. Внедрение в него чужеродных элементов культуры происходило стихийно. В движениях же, где доминировали реформистские настроения, нормой становилось отрицание прошлого как результат убежденности в

необратимости исторического развития. Следствием этого было сознательное исключение определенных элементов традиционной культуры из религиозного и повседневного обихода наряду со столь же сознательным освоением отдельных достижений евроамериканской культуры<sup>23</sup>.

Во многих отношениях прямой противоположностью реформистской идеологии шейкеризма были идеи, легшие в основу другого массового религиозного движения, получившего название Пляска духа. Вдохновителем первой волны этого движения, возникшей в 1869 г. в бассейне реки Уокер, стал пророк Водзивоб, который пришел туда с юга, из района Фиш Лэйк Вэлли. Единственная резервация, существовавшая близ реки Уокер, не имела достаточных животных и растительных ресурсов. Кроме того, постоянные засухи и наводнения делали условия жизни в ней еще более тяжелыми. В условиях сложившейся критической обстановки Водзивоб обратился к соплеменникам со своеобразной программой действий. Если, проповедовал он, индейцы будут в течение пяти ночей подряд исполнять традиционную Пляску круга, белые в конце концов исчезнут и вновь в изобилии появятся животные, рыба и растения, необходимые людям, а также вернутся умершие сородичи.

Подхваченная Фрэнком Спенсером, известным под индейским именем Венейюга, и другими новообращенными, Пляска духа уже в 1870 г. обрела многочисленных приверженцев среди индейцев соседних племен, таких, как северные пайюты, уошо, кламат, и проникла даже в Калифорнию. Однако через два-три года популярность Водзивоба и соответственно интерес к его проповедям пошли на убыль, хотя сам он еще продолжал шаманствовать в своей резервации.

1887 год стал годом возрождения Пляски духа. На этот раз движение возглавил Джон Уилсон, или Вовока, — шаман пайютов из Мэйсон Вэлли в Западной Неваде. Его отец был последователем идей Водзивоба. В то же время Вовока испытал на себе и влияние христианства. Поэтому и его учение, в достаточной мере экстатическое по форме, по сути представляло собой сочетание, с одной стороны, христианских, с другой — индейских идей и традиций; в нем также отчасти ощущалось воздействие мировоззрения мормонов. Содержание начального откровения, полученного Вовокой, практически почти полностью совпадало с тем, о чем говорил в свое время Водзивоб. Новый пророк также предрекал конец мира белых людей, после чего он будет возвращен индейцам вместе с их охотой, а мертвые индейцы воскреснут. Весть об откровении достигла Оклахомы, где в него поверили многие делавары, дошла она и до дальнего Запада.

Здесь снова со всей очевидностью проявились те же закономерности, которые способствовали быстрому распространению

среди индейцев движений Неолина, Ганеодийо, Тенскватаны и Смохаллы.

В Калифорнии к движению Пляски духа примкнули прежде всего племена, в наибольшей степени ощутившие на себе катастрофические последствия охватившей штат «золотой лихорадки». Одним из самых наглядных примеров такого рода психологической реакции может служить племя помо. В результате земельных захватов любителей легкой наживы оно потеряло 99% общей площади своих земель, т. е. почти все, чем располагало. Помо подвергались особенно жестокому социальному, экономическому и политическому гнету. Пляска духа пришлось по душе и племенам майду, и населявшим Южную долину йокутам, которые были совершенно деморализованы и влачили жалкое существование на грани голодной смерти.

Найдя моральную поддержку и опору в идеях нового движения, в его ритуалах, некоторые дезорганизованные к тому времени индейские общины Калифорнии отчасти смогли восстановить свой прежний социальный уклад<sup>24</sup>.

Много земель было отнято у индейцев в штатах Колорадо и Юта. Это тоже стало одним из главных мотивов, побудивших юта присоединиться еще к первой волне Пляски духа в 1870 г. И хотя в дальнейшем они не могли уже активно противостоять нарастающему влиянию идеологии мормонской церкви, немало индейцев из общин, принявших участие в движении, вернулись в Колорадо для того, чтобы в следующем десятилетии оказать там сопротивление продолжавшейся экспансии белой Америки<sup>25</sup>.

Пляска духа — последнее нативистское движение, связанное — хотя и косвенным образом — с активным противодействием индейских племен колониальной политике США. Вторая половина XIX в. стала временем окончательной ликвидации даже тех жалких остатков свободы, которыми еще пользовались индейцы. Почти все они оказались загнанными в резервации и практически лишенными возможности вести организованную борьбу за свою землю и права с оружием в руках. В создавшихся новых условиях возрастает роль религии как фактора, компенсирующего отсутствие социальной активности. Хотя идеи о сверхъестественном покровительстве и сохраняются, само содержание религиозных воззрений в значительной степени изменяется.

В последней четверти XIX в. в Северной Америке начинает распространяться пейотизм, существовавший в качестве религиозного культа у индейских племен Мексики еще задолго до Колумба.

По свидетельству Х. Боудена, П. Гербера и других исследователей, уже в 60-е годы нашего века пейотизм стал наиболее распространенной индейской религией. В настоящее время его

исповедуют около четверти всех индейцев США и Канады — 250 тыс. человек. Если в 1918 г. эта религия была официально признана лишь в одном штате США — в Оклахоме, то уже с 1945 г. Церковь коренных жителей Северной Америки получает общенациональный статус<sup>26</sup>.

Исследователи пейотизма по-разному оценивают причины столь быстрого его распространения. Так, американский антрополог Дж. Слоткин видит их в прекращении межплеменных войн, а также войн индейских племен с белыми. С его точки зрения, свою роль сыграли и образование резерваций, часто граничащих одна с другой; объединение разных племен в пределах одной территории, как, например, в штате Оклахома; облегчение контактов между индейцами вследствие появления новых средств передвижения, почты, использование английского языка как средства межплеменного общения. По мнению американских ученых Аберле и Стюарта, активное строительство в 60-х годах прошлого века железных дорог и шоссе на равнинах и в прериях также следует рассматривать как один из основных факторов, способствовавших проникновению идей и традиций пейотизма<sup>27</sup>.

Предпринимались и другие попытки вскрыть социально-психологические истоки пейотизма. Большинство ученых, в том числе Дж. Слоткин и шведский исследователь О. Хюльткранц, согласны в том, что пейотистский культ представляет собой пример религиозной аккультурации, сопровождавшей процесс ломки традиционных устоев жизни индейских племен, внедрения в эту жизнь новых общественных и культурных реальностей<sup>28</sup>. Прежние религиозные ритуалы, связанные с военными и охотничьими духами-покровителями, не подходили к изменившемуся существованию в условиях резерваций, ибо ни индейских войн, ни бизонов, ни настоящей охоты к тому времени уже не было. Заполняя образовавшийся духовный вакуум, пейотизм стал таким образом своеобразной заменой утраченных ценностей, поскольку новая вера соответствовала и прошлому наследию и привнесенным идеям чужой культуры.

В противоположность этой точке зрения, П. Гербер считает, что пейотизм появился в результате конфликта между господствующей культурой и культурой подавляемого меньшинства; ему эта относительно новая религия представляется альтернативой между традиционной и «чужой», непонятной индейцам культурой США. Пейотизм, по его мнению, особенно ощутимо проявляет себя как раз в тех областях, где влияние ценностей господствующей в государстве системы менее всего дает о себе знать. В исторической перспективе, отмечает П. Гербер, пейотизм возник и начал распространяться в последней четверти XIX в., после окончательного поражения вооруженного сопротивления индейцев, в тот период, когда все коренные амери-



канцы были насильственным образом переселены в резервации<sup>29</sup>. Это было время, когда белые вплотную приступили к осуществлению своей бесчеловечной программы «американизации» уцелевших индейцев, политики, которая вскоре приобрела характер самого настоящего культурного геноцида. Наряду с другими факторами движение сторонников пейотизма внесло значительный вклад в дело оказания сопротивления насилию и в сфере культуры<sup>30</sup>.

Со своей стороны Д. Аберле на примере изучения племени навахо также утверждает, что конфликт с культурой белых не был определяющим фактором распространения пейотизма. Пейотизм, подчеркивает он, — это закономерная реакция на деградированный статус индейцев, в рамках этой религии предлагается кодекс морали, наиболее соответствующей современному социально-экономическому положению индейцев<sup>31</sup>. Индейцы могут ассимилироваться, лишь если они сами признают ценности доминирующего большинства, повысив свой образовательный ценз, утратив культурную самобытность, отличающую их именно как индейцев. В существующих условиях пейотисты ставят перед человеком цель достижения внутреннего успокоения и гармонии в самом себе. Все это обеспечивает блага, возмещающие отсутствие прав, в которых ему сплошь и рядом отказывают<sup>32</sup>.

В 30-х годах нашего века, когда страну охватила экономическая депрессия, навахо существовали прежде всего за счет собственного скотоводства и продажи животноводческой продукции. Около 40 тыс. индейцев этого племени имели в своем распоряжении свыше миллиона овец, коз и ягнят. Двадцатью годами позже, в значительной степени в результате проводившихся правительством мер по сокращению поголовья скота численность этого стада уменьшилась более чем на 50%. Между тем, население навахо почти удвоилось. Около 74 тыс. навахо владели теперь стадом менее чем в полмиллиона голов. Сама их жизнь стала зависеть прежде всего от работы по найму. Отсюда берет свое начало связь, существующая между лишениями, с которыми пришлось столкнуться индейцам вследствие сокращения поголовья скота, и их обращением к новой для них религии — пейотизму<sup>33</sup>.

Вступление в члены пейотистской общины у навахо прямо связывалось с количеством скота, потерянного в ходе осуществления программы по сокращению поголовья. Более того, удалось также проследить связь между временем присоединения к культу и размерами понесенного скотоводами ущерба<sup>34</sup>. Результаты проведенных в Мексикан Спрингс, Анет и других общинах обследований показали, что те индейцы, которые теряли больше скота, первыми среди своих соплеменников открыто приобщились к пейотизму. Наиболее состоятельные в прошлом нава-

хо становились пейотистами чаще по сравнению с другими представителями своего племени.

Д. Аберле, как заметил О. Хюльткранц, выдвигает на первое место в ряду причин распространения пейотизма у навахо условия, в которых они оказались в 30-е годы, попав под удар экономической депрессии, когда наблюдалось резкое сокращение поголовья скота на занимаемых ими территориях. В то время они были наименее подверженным влиянию европейской культуры племенем в США. Однако, утверждает Хюльткранц, поскольку сокращение поголовья происходило под нажимом властей, нельзя не сделать вывода, что навязанные культурные изменения имели результатом ухудшение экономической ситуации. Важно отметить, что «дело было не в экономике как таковой, а в утрате культурной стабильности и религиозного баланса, что привело владельцев скота к пейотизму»<sup>35</sup>.

Каковы бы ни были различия в оценках источников происхождения пейотизма, все они отражают признание того факта, что его возникновение стало результатом столкновения господствующей в стране социально-экономической системы, религии и культуры с традиционным укладом жизни коренного населения США. Этим определяются и содержание, и динамика развития пейотистского движения. Они характеризуются прежде всего очевидным противопоставлением индейцами своих традиций, культуры, мировоззрения чуждым для них влияниям. Лишенные возможности самоутверждения в своей естественной среде, в обществе, отвергающем их, они пошли по пути религиозной конфронтации с неприемлемой для них системой социальных ценностей капиталистического строя.

По словам Д. Аберле, пейотизм «обращается к человеку, ищущему исцеления после кризиса, к человеку расстроенному и несчастному, отчужденному и лишнему в современном обществе, к человеку, который ищет свой путь и ощущение цели, ищет моральной поддержки в тяжелые времена для своего народа»<sup>36</sup>. Однако у этого человека нет реальной силы. В подобной ситуации понятно его стремление обрести такую силу в лице сверхъестественного существа — духа-покровителя и защитника в жизненных невзгодах. Не случайно в пейотистском пантеоне главное место отводится именно наркотику пейоте. По наблюдениям американского антрополога Дж. Слоткина, среди приверженцев этого культа бытует представление о том, что пейоте «был дан индейцам богом потому, что бог сжалился над ними как над угнетенными людьми, бедными, слабыми, беспомощными и невежественными... Бог создал кактус пейотль и вложил в него часть своей силы, дабы помочь индейцам, а потому, когда кто-либо ест пейоте, он воспринимает и скрывает в нем силу, которой он затем может воспользоваться...»<sup>37</sup>.

Пейотистский ритуал продолжается всю ночь и сопровож-

дается пением культовых песен, ритмичной барабанной дробью и поеданием пейоте. Все это расценивается как форма общения с богом, реализуемого посредством озарения, в виде зрительных и слуховых галлюцинаций. Ритуал включает в себя также общение с другими участниками собрания, которое состоит в совместном вкушений пейоте, питье воды в полночь и рано утром, а также в заключительном церемониальном завтраке.

В Церкви коренных жителей Северной Америки нет доктринальных возражений по поводу участия ее приверженцев в традиционных церемониях или богослужениях других церквей, если они не призывают отказаться от пейотистских ритуалов.

Центральная часть идеологии пейотизма является по существу своему христианской. Далеко не случайно пейотисты племен юта и виннебаго обращались к христианским организациям с просьбами о причислении их к христианской церкви. Некоторые исследователи, в частности Дж. Слоткин, определяют саму пейотистскую религию как индейскую версию христианства. Однако по своему содержанию она значительно более подходит для психологического восприятия и усвоения ее индейцами. Здесь также персонифицируется бог, Иисус, но наряду с этим есть и другие божества, такие, как Птица грома, Мать-Пейоти и другие<sup>38</sup>.

Кроме того, несомненные преимущества пейотизму обеспечивают простота его этических предписаний и достаточно элементарный ритуал, отвечающий издавна сложившимся нравственным запросам индейского населения. По мнению ученых, пейотистский культ завоевал свои нынешние позиции в качестве паниндеанистской идеологии именно благодаря соединению в нем исконных его начал и основополагающих черт христианства.

В условиях вторжения европейской цивилизации, угнетающей действовавшей не только на внешние стороны традиционной культуры, но и на систему религиозных ценностей, индейцы, чувствуя себя покинутыми своими духами-покровителями, понятным образом стали искать возможности возвращения своим божествам былой силы в расширении их круга за счет христианской религии.

Д. Аберле классифицирует пейотизм как социальное освободительное движение, исходя из данного им определения понятия социального движения — «организованная попытка группы или индивида добиться изменений при наличии сопротивления других людей». Освободительное движение, с точки зрения автора, характеризуется прежде всего состоянием, когда группы, находящиеся в не удовлетворяющих их социально-экономических условиях и экологических нишах, оказываются перед необходимостью искать новые ниши в рамках более крупных социальных систем. Целью пейотизма, подчеркивает

Д. Аберле, отнюдь не является полное изменение социального строя. Приверженцы Церкви коренных жителей Северной Америки стремятся лишь совместными усилиями путем реформы морали добиться создания для себя лучшего образа жизни<sup>39</sup>.

Хотя, вне всякого сомнения, многие люди посещают собрания пейотистов только из желания излечиться, есть достаточно свидетельств того, что внутреннее перерождение человека остается одной из важнейших задач церкви коренных американцев. Паниндеанистский по своему характеру — как в идеологии, так и на практике — пейотизм отвергает такие ценности господствующего общества, как выдвижение им на первый план целей полной аккультурации и даже ассимиляции коренного населения, презрение ко всему, что не отвечает западным стандартам, акцент на материалистическое начало и приоритет, отдаваемый постижению мира через познание, а не через интуицию. Пейотизм относится к освободительным движениям также и потому, что его идеологический строй вполне соответствует условиям постоянных лишений, в которых вынуждены жить американские индейцы<sup>40</sup>. В американском обществе индейцев ставят ниже других граждан только потому, что они — индейцы. Это тоже лишение, лишение человеческого достоинства. Именно утверждение пейотистами собственного достоинства противопоставляется предубеждениям белых, дает индейцу истинное представление о тех социальных условиях, в которых его достоинство подвергается унижению<sup>41</sup>. Как отмечает советский этнограф В. Евтух, классифицируя пейотизм в качестве освободительного движения, Д. Аберле выделяет оппозиционный характер его символов и ценностей. Это, по мнению исследователя, сближает его с освободительными движениями, развивающимися не на этнической основе, и отдаляет от реформистских движений, направленных на изменения в рамках существующих социальных систем. Этот подход недооценивает широту социальной основы движения индейцев против господствующего строя, обрекающего коренных американцев на нищенское существование. Пейотизм можно рассматривать лишь как одну из форм этого движения<sup>42</sup>.

Со своей стороны, П. Гербер относит пейотизм к категории так называемых кризисных движений и считает пейотизм фактором, способствующим утверждению паниндеанизма, сплочению индейцев вокруг Церкви коренных жителей Северной Америки<sup>43</sup>.

Призывая своих приверженцев лишь к моральному самосовершенствованию, пассивному непротивлению злу, пейотизм, безусловно, не может играть роль фактора, поднимающего коренное население на борьбу за свои права. Роль этого фактора выполняют движения социального протеста. Однако пейотизм в определенной степени объективно способствует росту нацио-

нального самосознания, сохранению культурного наследия и тем самым вносит свой вклад в укрепление паниндеанистских тенденций.

Вопросы социальных истоков и социальной функции нативистских синкретических религий в США продолжают оставаться предметом обсуждения среди ученых. Американский этнограф Э. Уоллес, внесший значительный вклад в их изучение, предлагает свою систему периодизации таких религий, в частности, у делаваров. На протяжении трех столетий, отмечает он, делаварские племена в разное время в той или иной степени принимали участие не менее чем в пятнадцати новых религиозных движениях. Это было вызвано изменением условий их существования. Чем хуже становилась жизнь индейцев, тем быстрее распространялись среди них новые религии. В то же время возникновение отдельных подобных движений нередко служило стимулом для появления других, что свидетельствует о важности внутренних факторов.

С точки зрения Уоллеса, динамика религиозного обновления может быть прослежена на примере делаваров Оклахомы. Период, продолжавшийся с 1600 по 1670 г., был временем наилучших взаимоотношений между индейцами и белыми. Большая часть делаварских племен оставалась на своих землях, их политическая независимость и свобода не ущемлялись, а духовные ценности не подвергались угрозе уничтожения. Процесс аккультурации приносил выгоду обеим сторонам и не наносил ущерба культурному наследию индейцев. Лишь немногие из них под влиянием миссионеров обращались тогда к христианству, но и они, как правило, продолжали соблюдать обряды своей традиционной религии.

В последовавшие затем семь десятилетий делавары теряют почти все свои территории. Европейская материальная культура вторгается в традиционный уклад их жизни, подрывается моральное единство племени, что не может пройти бесследно и для местных нативистских религий, хотя их позиции еще достаточно прочны.

Однако уже в следующие двадцать лет происходит обращение в христианство целых индейских общин, особенно находящихся в непосредственной близости от поселений белых. Попытки возродить прежние религиозные традиции успеха не имеют. Этому в немалой степени способствовала рознь, внесенная в среду индейцев франко-британскими войнами 1740—1750 гг. за контроль над долиной реки Огайо, и — как следствие этого — еще большее ухудшение их экономического положения и подрыв основополагающих культурных устоев.

Дальнейшее осложнение ситуации, вызванное участием делаваров в англо-американском военном конфликте и поражением индейцев в битве при Фолл Тимберз в 1794 г., положило

конец их надеждам противостоять продвижению белых на Запад. Этап религиозной трансформации местных общин, приходящийся на 1760—1800 гг., характеризуется уже вполне осознанным и четким разграничением двух основных ее тенденций—христианской и нативистской. При этом преобладание нативистской возрожденческой идеологии становится все более заметным.

Очередные два десятилетия, определяемые Уоллесом как пятый этап религиозной трансформации делаваров, озаглаивались окончательным крахом их доверия к белым. Христианские миссионеры впервые встречаются с открытой враждебностью со стороны местного населения. Продолжение территориальных захватов, так же как и религиозная политика США, создает почву для возникновения новых нативистских движений, в том числе движения Тенскватавы—Текумсе.

Последний этап (1840—1900) с полным правом может быть назван периодом резервации. К его концу новые религии, такие, как Пляска духа и пейотизм, приобретают явно выраженный синкретический характер. Аналогичные закономерности легко проследить и на примере многих других индейских племен Северной Америки.

Говоря о социальной подоплеке нативизма, Уоллес выступает против, как он считает, упрощенного истолкования его зависимости от социальных условий. Он выдвигает аргументы против гипотезы «депривации», изложенной в работах Б. Барбера, Дж. Муни и Ф. Нэша. Эти исследователи ставят появление нативистских религий в прямую связь с различными лишениями, выпадавшими на долю индейцев.

Если придерживаться исторических фактов, пишет Уоллес, следует признать, что периоды, в течение которых зарождались и активизировались нативистские движения, не были годами наибольших лишений для индейцев. Обычно новые религии возникали по прошествии по крайней мере нескольких лет после непосредственного воздействия тех или иных негативных социальных факторов и являлись реакцией не столько на сами эти факторы, сколько на вызываемые ими долгосрочные последствия, наносящие ущерб моральным и культурным ценностям индейских племен, их образу жизни. Хотя ухудшение жизни может привести к социальной дезорганизации, последняя, как правило, развивается медленно<sup>44</sup>.

Показательно, что, подчеркивая важность хронологической корректности и значение морально-психологического фактора, Уоллес в конечном счете указывает на те же, что и его оппоненты, социальные истоки нативистских религий. Сам термин «социорелигиозные движения», используемый польским этнографом М. Позери-Зелинской, также говорит о выделении при оценке этих движений прежде всего социальных моментов. Со-

циальный подход к рассмотрению обсуждаемых проблем стал ключевым и в работах таких американских ученых, как Д. Аберле, Э. Спейсер, и других исследователей.

Такой подход позволяет дать наиболее всесторонний и объективный анализ нативистских синкретических религий, которые стали неотъемлемой частью истории США. Они способствовали борьбе индейского населения страны за землю и за свои жизненные права, сохранению культурного наследия индейцев. Сохраняющиеся до сих пор традиции нативизма в значительной степени питают почву ланиндеанистской идеологии, воплощающей в себе стремление индейских народов к сплочению перед лицом политики социальной и расовой дискриминации. Именно этим и определяются значение и место нативистских движений как в современной истории Северной Америки, так и в истории мировых религий.

<sup>1</sup> *Linton R. Nativistic Movements.*— *American Anthropologist*. 1943, vol. 45, c. 230—240.

<sup>2</sup> *Wallace A. Revitalisation Movements.*— *American Anthropologist*. 1956, vol. 58, c. 264—281.

<sup>3</sup> *La Barre W. Materials for a History of Studies of Crisis Cults.*— *Current Anthropology*. 1971, vol. 12, № 1, c. 9—11.

<sup>4</sup> Там же, с. 11.

<sup>5</sup> *Holm Th. A Short Description of the Province of New Sweden.* Philadelphia, 1834, c. 63—75, 139—141.

<sup>6</sup> *Brainerd D. Memoirs.* New Haven, 1822, c. 210—215, 218—220.

<sup>7</sup> *Spicer E. A Short History of the Indians of the United States.* Malabar. 1983, c. 52—54.

<sup>8</sup> *Wallace A. New Religious Beliefs among the Delaware Indians, 1600—1900.*— *Southwestern Journal of Anthropology*. 1956, vol. 12, № 1, c. 9.

<sup>9</sup> *Heckewelder J. Nachricht von der Geschichte, Sitten und Gebräuchen der Indianischen Völkerschaften welche ehemals Pensylvanien und die benachbarten Staaten bewohnten.* Göttingen, 1821, c. 503—504.

<sup>10</sup> *Posern-Zielinska M. The American Indian Culture and the American Civilization in the Ideologies of Native Socio-Religious Movements.*— *Ethnologia Polona*. 1982, vol. 8, c. 203—205.

<sup>11</sup> *Морган Л. Лига ходеносауни или ирокезов.* М., 1983, с. 125—126.

<sup>12</sup> Там же, с. 127.

<sup>13</sup> *Bauchamp W. Permanence of Early Iroquois Clans and Sachemships.*— *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science.* Salem, 1886, c. 382.

<sup>14</sup> *Аверкиева Ю. П. Индейцы Северной Америки.* М., 1974, с. 248.

<sup>15</sup> *Mooney J. The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890.*— *Bureau of American Ethnology. Annual Report, 1892—1893.* Vol. 2. Wash., 1896, c. 67.

<sup>16</sup> *Spicer E. A Short History of the Indians of the United States,* c. 55.

<sup>17</sup> *Wallace A. New Religious Beliefs...*, c. 11.

<sup>18</sup> *Spicer E. A Short History of the Indians of the United States,* c. 55—56, 58, 62—63.

<sup>19</sup> Там же, с. 87, 90.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Smith M. Towards a Classification of Cult Movements.*— *Man*. 1959, vol. 59, c. 8—12, 25—28.

<sup>22</sup> *Voget F. The American Indian in Transition: Reformation and Accomada-*

tion.— *American Anthropologist*. 1956, vol. 58, c. 252.

<sup>23</sup> *Posern-Zielinska M.* The American Indian Culture., c. 208—209.

<sup>24</sup> *Rawls J.* Indians of California. The Changing Image. Oklahoma-city, 1984, c. 212—213.

<sup>25</sup> *Callaway D., Janetski J., Stewart O.* Ute. Handbook of Northamerican Indian. Vol. 11. Wash., 1986, c. 355.

<sup>26</sup> *Bowden H. W.* American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict. Chicago—London, 1981, c. 210.

<sup>27</sup> *Aberle D. F.* The Peyote Religion among the Navaho. Chicago, 1966, c. 284; *Stewart O. C.* The Southern Peyote Cult.— *American Anthropologist*. 1941, vol. 43, c. 303.

<sup>28</sup> *Slotkin I. S.* The Peyote Religion: a Study in Indian—White Relations. Glencoe, 1956, c. 65; *Hultkrantz A.* Belief and Worship in Native North America. Syracuse, 1984, c. 290.

<sup>29</sup> *Gerber P.* Die Peyote-Religion Nordamerikanische Indianer auf der Suche nacheiner Identität. Zürich, 1980, c. 112.

<sup>30</sup> Там же, c. 117.

<sup>31</sup> *Aberle D. F.* The Peyote Religion., c. 15.

<sup>32</sup> Там же, c. 52.

<sup>33</sup> Там же, c. 252.

<sup>34</sup> Там же, c. 261—271.

<sup>35</sup> *Hultkrantz A.* Belief and Worship., c. 287.

<sup>36</sup> *Aberle D. F.* The Peyote Religion., c. 194.

<sup>37</sup> *Slotkin I. S.* The Peyote Religion., c. 70—71.

<sup>38</sup> Птица грома в мифах многих индейских племен выполняет роль своеобразного культурного героя. Считается, что она научила людей строить многосемейные дома, ставить тотемные столбы.

<sup>39</sup> *Aberle D. F.* The Peyote Religion., c. 110—122.

<sup>40</sup> *Huxley O.* The Doors of Perception. N. Y., 1972, c. 54.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> *Евтух В. Б.* Западные этнологи о пейотизме в жизни североамериканских индейцев.— *Советская этнография*. 1985, № 2, c. 156.

<sup>43</sup> *Gerber P.* Die Peyote-Religion., c. 74, 135.

<sup>44</sup> *Wallace A.* New Religious Beliefs., c. 13—19.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

---

**СМАЭ** — Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.

**ТИЭ** — Труды Института этнографии. М.— Л.

**JAOS** — Journal of the American Oriental Society. New York—New Haven.

**JIES** — Journal of Indo-European Society. Ł.

**JNES** — Journal of Near Eastern Studies. Chicago.

**JRAS** — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.

**KZ** — Kölnische Zeitschrift. Köln.

**RHR** — Revue d'histoire des religions.

**RHLR** — Revue d'histoire et littérature de religion. P.

**ZDMG** — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., Wiesbaden

# CONTENTS

---

Introduction . . . . .	5
<u>L. A. Lelekov</u>	
Zoroastrianism as a Phenomenon and a Problem . . . . .	12
G. L. Bakanursky	
Judaism Today . . . . .	50
V. M. Kulemzin	
Traditional Beliefs of Siberian Peoples . . . . .	98
V. V. Malyavin, P. I. Kozhin	
Traditional Beliefs and Syncretic Religions in China . . . . .	120
S. A. Blagov	
Syncretic Religions and «Peasant Policy»: an Introduction into the Studying of Caodaism and the «Hoahao Budd- hism» . . . . .	163
G. Ye. Svetlov	
Traditional Beliefs in Japan . . . . .	189
V. R. Kabo	
The Fate of Primitive Religions in the 20th Century. The Australian Phenomenon . . . . .	218
M. S. Butinova	
Religious Syncretism in Oceania . . . . .	238
<u>I. R. Grigulevich</u>	
Religious Syncretism in Latian America . . . . .	273
K. V. Tsekhanskaya	
Nativistic Syncretic Religions of North American In- dians . . . . .	289
List of abbreviations . . . . .	316

# СОДЕРЖАНИЕ

---

<i>С. А. Арутюнов</i>	
Введение . . . . .	5
<u><i>Л. А. Лелеков</i></u>	
Зороастризм: явление и проблемы . . . . .	12
<i>Г. Л. Баканурский</i>	
Современный иудаизм . . . . .	50
<i>В. М. Кулемзин</i>	
Традиционные верования народов Сибири . . . . .	98
<i>В. В. Малявин, П. М. Кожин</i>	
Традиционные верования и синкретические религии Китая	120
<i>С. А. Благов</i>	
Синкретические верования и «Крестьянская политика»: введение в изучение каодаизма и «буддизма Хоахао» . . .	163
<i>Г. Е. Светлов</i>	
Традиционные верования Японии . . . . .	189
<i>В. Р. Кабо</i>	
Судьбы первобытной религии в XX в. Австралийский феномен . . . . .	218
<i>М. С. Бутинова</i>	
Религиозный синкретизм в Океании . . . . .	238
<u><i>И. Р. Григулевич</i></u>	
Религиозный синкретизм в Латинской Америке . . . . .	273
<i>К. В. Цеханская</i>	
Нативистские синкретические религии индейцев Северной Америки . . . . .	289
Список сокращений . . . . .	316
Contents . . . . .	317

*Научное издание*

**ЛОКАЛЬНЫЕ  
И СИНКРЕТИЧЕСКИЕ  
КУЛЬТЫ**

*Утверждено к печати  
Институтом этнологии и антропологии  
АН СССР*

Редактор Г. С. Киселев  
Младший редактор Г. С. Горюнова  
Художник Ю. П. Трапиков  
Художественный редактор Б. Л. Резников  
Технический редактор Г. А. Никитина  
Корректор Т. А. Алаева

ИБ № 16692

Сдано в набор 24.09.90. Подписано к печати 26.03.91. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 20,0. Усл. кр.-отт. 20,0. Уч.-изд. л. 22,10. Тираж 3000 экз. Изд. № 7025. Зак. № 390.  
Цена 4 р.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
3-я типография издательства «Наука»  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

**Книги Главной редакции восточной литературы  
издательства «Наука»  
можно предварительно заказать в книоторговых  
организациях всесоюзной фирмы «Академкнига».**

**ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ  
ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:**

**МАГАЗИНЫ «КНИГА — ПОЧТОЙ»**

252208 Киев, пр-т Правды, 80а;  
197345 Ленинград, ул. Петрозаводская, 7;  
117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, кор. 2;  
700043 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6.

**Магазины «Академкнига»  
с указанием отделов «Книга — почтой»**

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);  
370005 Баку, ул. Коммунистическая, 51 («Книга — почтой»);  
232600 Вильнюс, ул. Университетского, 4 («Книга — почтой»);  
690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);  
320093 Днепропетровск, пр-т Гагарина, 24 («Книга — почтой»);  
734001 Душанбе, пр-т Ленина, 95 («Книга — почтой»);  
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;  
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);  
420043 Казань, ул. Достоевского, 53 («Книга — почтой»);  
252030 Киев, ул. Ленина, 42;  
252142 Киев, пр-т Вернадского, 79;  
252025 Киев, ул. Стретенская, 17;  
277012 Кишинев, пр-т Ленина, 148 («Книга — почтой»);  
343900 Краматорск, Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»);  
660049 Красноярск, пр-т Мира, 84;  
443002 Куйбышев, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»);  
191104 Ленинград, Литейный пр-т, 57;  
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;  
194064 Ленинград, Тихорецкий пр-т, 4;  
220012 Минск, Ленинский пр-т, 72 («Книга — почтой»);  
103009 Москва, ул. Тверская, 19а;  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;  
630076 Новосибирск, Красный пр-т, 51;  
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);  
142284 Протвино, Московская обл., ул. Победы, 8;  
142292 Пущино, Московская обл., МР «В», 1 («Книга — почтой»);  
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);  
700047 Ташкент, ул. Ю. Фучика, 1;  
700029 Ташкент, ул. Газеты «Правда», 73;  
700100 Ташкент, ул. Ш. Руставели, 43;  
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;  
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);  
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49;  
720000 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);  
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»).

